धाग्यांचा कोश घालतात. कांहीं दिवसांनीं ह्या कोशांतून अतिसुंदर असें फुलपाखरूं निर्माण होतें. येथें भूमीवर सरपटणाऱ्या आळीचा जन्म जाऊन त्या जीवाला आकाशांत उडूं शकणाऱ्या पाखराचा जन्म येतो. येथें आळी हा पूर्वजन्म आणि फुलपाखरूं हा पुढील जन्म असे एकाच जीवाचे दोन्ही जन्म आपणांस प्रत्यक्षत्वानें पाहतां येतात. असाच प्रकार बेडकाचाही असतो. बेडकाचा पूर्वजन्म म्हणजे एक प्रकारचा मासाच. ह्या माशाच्या शरीरांत कांहीं अवस्थांतरें होत होत शेवटीं जमिनीवर टुणटुण उड्या मारणारा बेडूक आपणास दृष्टींस पडतो. तिसरें उदाहरण वाळवीच्या किड्याचें. हा किडा मूलतः आकाशांत उडणारें चिमुकलें पाखरूं ह्या रूपांत असतो. दिव्याच्या ज्योतीवर झडप घालणाऱ्या लहान पतंगांच्या अनेक जातींपैकीं ही एक पतंगाची जात होय. दिव्यावर झडप घालून खालीं पडल्यावर कांहीं काळानें त्यांचे पंख गळून पडतात. नंतर नर व मादी एकमेकांच्या संगतींत जमिनीच्या पृष्ठभागाखालीं हात दोन हात खोल जाऊन तेथें अपत्यनिर्मितीचें कार्य करूं लागतात. ह्याठिकाणीं मादी पुंबीजयुक्त आणि पुंबीजरहित अशी विपुल प्रजा निर्माण करीत असते. पुंबीजरहित प्रजा म्हणजेच वाळवीचे अनंत किडे होत.

वर जीं तीन उदाहरणें दिलीं आहेत त्यांतील पहिल्या उदाहरणांतील रेशमाचा किडा हा पृथ्वीवर सरपटणारा प्राणी असून त्याचा पुढील जन्म आकाशांत उडणाऱ्या फुलपाखराच्या रूपांत झाला. दुसऱ्या उदाहरणांतील जलचर मासा भूचर बेडूक झाला आणि तिसऱ्या उदाहरणांतील पतंग हा खे-चर रूपांतून भू-चर असा वाळवीचा किडा झाला. हें त्यांचें भिन्न योनींत होणारें जन्मान्तर कसें घडून येतें ह्याचा विचार पतंजलींनीं कैवल्यपादांतील दुसऱ्या सूत्रांत केला आहे. प्रत्येक जीवाला तीन देह असतात. अनादि व अनिर्वाच्य अशी जी अविद्या तो जीवाचा कारणदेह होय. पांच प्राण, पांच कर्मेंद्रियें, पांच ज्ञानेंद्रियें, मन, बुद्धि अशा सतरा तत्त्वांचा मिळून झालेला जीवाचा सूक्ष्म देह होय. ह्या सतरा तत्त्वांनीं बनलेल्या सूक्ष्म देहाच्या साहाय्यानें जीव सुखदुःखांचे भोग घेत असतो म्हणून ह्या सूक्ष्म देहाला भोगसाधन असं मानण्यांत येतें. पंचीकृत पंचमहाभूतांच्या अंशापासून बनलेलें शरीर हा जीवात्म्याचा स्थूलदेह होय. ह्या स्थूल देहांत राहून जीव सुखदुःखांचा भोग घेतो, म्हणून ह्या देहाला सुखदुःखांचें भोगायतन म्हणजे भोगस्थान असें म्हणतात. वर जीं तीन उदाहरणें दिलीं आहेत त्यांत त्या त्या जीवाचें भोगायतन म्हणजे स्थूल शरीर हें बदललें, पण भोगाला कारण असलेलें कारणशरीर आणि भोगाला साधन असलेलें सूक्ष्म शरीर हीं दोन्हीं त्या स्थूल देहांत संक्रमित झालीं. स्थूल देहाचें हें रूपांतर होत असतां वरील रेशमी किड्याला कांहीं काळ जी कोशावस्था प्राप्त होत असते ती कांहींशी समाधिसदृश अथवा मरणसदृश अवस्था होय. ह्या अवस्थेंत या जीवाचे जाणिवेनें होणारे शरीरेंद्रियव्यापार पूर्णपणें बंद होत असतात,

आणि कैवल्यापादाच्या दुसऱ्या सूत्रांत सांगितलेल्या प्रकृत्यापूरामुळें नव्या देहाची रचना बनत असते. ही रचना कोशाच्या आंत होत असल्यानें व त्यांतील परिणामक्रम अतिसूक्ष्म घडून येत असल्यामुळें आपल्याला हें देहांतर कसें घडतें हें कळत नाहीं. देहांतराचा हा एक प्रकार झाला. दुसरा प्रकार म्हणजे, एका स्थूलदेहाचा पूर्ण नाश होऊन जीव आपल्या सूक्ष्म व कारण ह्या दोन देहांसह कांहीं काळ आपल्या बुद्धीला अगोचर अशा अवस्थेंत असतो व वर उल्लेखिलेल्या प्रकृत्यापूराच्या क्रमांत कोणत्यातरी योनींतील स्थूल-शरीराच्या रूपानें तो पुन्हा प्रगट होतो. अशा तऱ्हेनें जीवात्मा एकामागून एक अशीं अनेक स्थूल शरीरें धारण करीत असतो.

अशा प्रकारें देहांतर घडत असतां तो जीव सृष्टिनियमानुसार कधींतरी मनुष्यजन्मास प्राप्त होतो. येथें त्याला त्याच्या चित्ताच्या विकासानुसार कमीअधिक इच्छास्वातंत्र्य व कर्मस्वातंत्र्य लाभत असतें. ह्या उभय स्वातंत्र्याचा त्या जीवाच्या हातून योग्य उपयोग केला गेल्यास त्याला ज्ञानतः अधिक श्रेष्ठ अशा जातींत किंवा देवादिक योनींतही जन्म प्राप्त होतो आणि ह्या स्वातंत्र्याचा त्यानें उपयोग न केल्यास वा दुरुपयोग केल्यास तो पश्वादिक अधोयोनींतही जन्माला जातो. एखादा जीव कर्मानुसार देवयोनींत गेल्यास तें कळण्यास आपणास साधन नाहीं; पण कांहीं पशूंच्या ठिकाणीं, ते पशू पूर्वी मनुष्योनींत असले पाहिजेत असें निश्चित मानतां येईल अशीं लक्षणें दृष्टीस पडल्याचीं उदाहरणें कधीं कधीं आढळतात. अशा प्रकारचें विश्वसनीय गृहस्थांकडून उपलब्ध झालेलें एक उदाहरण त्या गृहस्थांच्या सहीनिशीं पुढें देत आहें. ह्या उदाहरणांत मनुष्ययोनींतून तो जीव पशुयोनींत जन्मास आला ही गोष्ट निर्विवादपणें सिद्ध होत असल्यानें ती हकीकत पत्रद्वारें जशी आली त्याच शब्दांत येथें देतों.

इ. स. १९१०।११ सालची गोष्ट. कोल्हापूर येथील गुरुमहाराज घराण्यांतील वडील शाखाधारी कै. श्रीरघुपतिपंडित ऊर्फ पंडितमहाराज ह्यांचे घरीं सारवट गाडी होती. घरचीं व पाहुणेमंडळी कोठें जायचीं-यायचीं झालीं म्हणजे ह्या गाडीचा उपयोग करण्यांत येत असे. ह्या गाडीला खिलारी बैलांची पांढरीशुभ्र जोडी जुंपण्यांत येत असे. ह्या दोघांचीं राम व लक्ष्मण अशीं नांवें ठेविलीं होतीं. ह्यांतील राम बैल अति शांत व धिम्या स्वभावाचा होता व लक्ष्मण हा अतितापट, मारका आणि अवखळ स्वभावाचा होता. एके दिवशीं दिवस उजाडण्याच्या सुमारास पाहुण्यांना पोचविण्यासाठीं कै. श्रीपंडितमहाराजांनीं गाडीवानास गाडी जुंपण्यास सांगितले. गाडीवानानें दोन्ही बैल आणून गाडीचें जूं उचलतांच रामनें जुवाखालीं मान दिली व तें खांद्यावर मोकळेंच घेऊन तो

उभा राहिला. लक्ष्मण अवखळ असल्यानें त्याच्या वेसणीला बांधलेला कासरा ओढून त्याला जुवाखालीं आणण्याचा प्रयत्न गाडीवान करीत असतां त्या धांदलींत रामच्या खांद्यावर मोकळें असलेलें जूं त्याच्या खांद्यावरून निसटून खालीं पडलें व तो मोकळा झाला. मोकळा होतांच तो जो उधळला तो धांवतच वाड्यांत गेला. रामला परत आणण्यासाठीं लक्ष्मणास गाडीस गुंतवून गाडीवान् बैलाच्या मागोमाग दरवाजाच्या आंतील अंगणांत गेला. तेथें बैल दिसला नाहीं म्हणून त्यानें देवडीवरील पहारेकऱ्यास बैल कोठें गेला, म्हणून विचारलें. त्यावर तो वाड्यांत आंतील चौकांत गेल्याचें पहारेकऱ्यानें सांगितल्यावरून गाडीवान वाड्यांत जाऊन पाहतो तों त्याला तो बैल डाव्या हातच्या सोप्यांत देवघरासमोरच्या सोप्यांत देवाकडे तोंड करून उभा असलेला दिसला. गाडीवान त्याला आणण्यासाठीं त्याच्याजवळ गेला व त्याला ओढूं लागला पण तो हालेना, तेव्हां त्यानें त्याला मारहाण करून पाहिलें, तरी बैल हालेना. हें वर्तमान श्रीपंडित-महाराजांस कळतांच पाहुण्यांस उशीर होऊं नये म्हणून त्यांची रवानगी दुसऱ्या वाहनानें करून ते देवघरापाशीं रामकडे आले. तेथून त्याला गोठ्याकडे नेण्यासाठीं त्यांनीं त्याला चुचकारून गोंजारून पाहिलें, चंदी वैरण देऊन पाहिलें व चंदी वैरण न खातां तो तसाच उभा असलेला पाहून त्यांनीं त्यास मारहाण करण्यास सुरुवात केली. काठीनें व चाबकांनीं इतकें मारलें कीं त्याच्या पाठीवर सर्व ठिकाणीं वळ उठले. माराचा तडाखा बसतांच बैल चरचर वांकत असे पण त्यानें आपली जागा सोडली नाहीं कीं पुढें ठेवलेल्या चंदी–वैरण–पाणी ह्यांतील कशासही तोंडसुद्धा लावलें नाहीं. बैलास ओढून गोठ्यांत नेण्याकरितां वाड्यांतील सर्व गडीमाणसें तेथें येऊन त्याला नेण्याचा प्रयत्न करीत होतीं, पण कोणाचाच कांहीं इलाज चालेना आणि बैलानें आपलें तोंड देवाकडून बाजूला केव्हांही केलें नाहीं. हा प्रकार सकाळीं दहा वाजेपर्यंत चालला. बैल देवापुढून हालत नाहीं ही वार्ता बाहेर पसरतांच तो चमत्कार पाहण्यासाठीं अनेक लोक येऊं लागले व त्यांच्या गर्दीनें वाड्याचा चौक अगदीं गजबजून गेला. ज्याला जो उपाय सुचे तो प्रत्येकजण करून पाही. कोल्हापुरच्या महाराजांची आश्रित पहिलवान मंडळी जमली होती. त्यांनीं मोठ्या शिकस्तीनें तो बैल ढकलीत चौकापाशीं आणला पण तो खालीं चौकांत उचलून कसा उतरावयाचा ह्याच्या विचारांत ते असतां बैल उसळी मारून परत देवापाशीं जाऊन उभा राही. असा प्रकार कित्येकदा झाला. ही वार्ता कै. छत्रपति श्रीशाहुमहाराजांस कळली व तेही येथें आले. त्यांनींही सुचले ते उपाय करून पाहिले. महाराज शरीरानें धिप्पाड व मोठे सामर्थ्यवान् असल्यानें त्यांचे काठ्यांचे व आसुडांचे तडाखे बसतांच बैल तोंड वाशीत असे व त्याच्या दोन्ही डोळ्यांतून सारखे अश्रु बाहेर वहात. शेवटीं छत्रपति श्रीशाहूमहाराजांनीं त्याच्या वेसणीला धरून ओढण्यास सुरुवात केली. नाकांतून रक्त गळूं लागलें तेव्हां महाराजांनीं वेसण सोडून दिली. इतकी

मारामारी व ढकलाढकली होत होती, तरी त्या बैलानें कोणासही मारलें नाहीं किंवा तो कोणाच्या अंगावर धाऊनही गेला नाहीं, तर सारखा देवाकडे पाहात उभा होता. दुपारचे ११–११॥ वाजेपर्यंत असा प्रकार चालल्यानंतर इतःपर हा बैल आपल्या चाकरीला उपयोगी पडणार नसेल तर त्यावरील स्वत्वाची निवृत्ति विधिपूर्वक करून व त्यास चाकरींतून मुक्त करून तो देवास अर्पण करावा असें कै. पंडितमहाराजांनीं ठरविलें. त्याच्या नाकांतील वेसण कापून काढली. नालबंदांकडून पायाच्या पऱ्या काढून टाकल्या आणि संकल्पपूर्वक उदक सोडण्याचा सर्व विधि कै. वे. शा. सं. सीतारामभटजी पाठक अग्निहोत्री ह्यांजकडून करवून त्या बैलावरील स्वत्वाच्या निवृत्तीचें निदर्शक म्हणून त्यावर त्यांनीं उदक सोडलें. उदक सोडतांच तो बैल देवासमोर मट्कन् बसला. घटका अर्धी घटका शांतपणें बसल्यावर त्यानें देवघराच्या दारांत देवपूजेच्या वेळीं काढून टाकलेलें निर्माल्य पडलेलें होतें तें खाऊन टाकलें, ताम्हनांत देवाचें तीर्थ होतें, तें प्राशन केलें व त्याच्यापुढें अगोदरपासून पडलेलें गवत, हरभरे, भरडा, ओट, इत्यादि होतेंच, तें तो खाऊं लागला. तें खाल्ल्यावर गड्यानें त्याजपुढें पाण्यानें भरलेली बादली आणून ठेवली, पण तें पाणी न पितां तो आंत न्हाणीघराकडे गेला व तेथें ब्राह्मण शागिर्दानें घंगाळ पाण्यानें भरून ठेविलें होतें, तें पाणी पिऊन तो बाहेर येऊन देवापाशीं जाऊन बसला. हें सर्व होईपर्यंत एक वाजला व तोंपर्यंत कै. छत्रपति श्रीशाहूमहाराज व इतर प्रतिष्ठित मंडळी व जमलेलीं इतर माणसें होतीं तीं सर्व आपापल्या घरीं निघून गेलीं. त्यानंतर कित्येक दिवस ह्या बैलास पाहण्याकरितां गांवांतील व परगांवचीं माणसें येत असत. कित्येकजण त्याला नवसही करीत. कोल्हापुरांत एक सोनार होता. त्याला मूल नव्हतें. त्यानें ह्या बैलाची सेवा आरंभिली. रोज सकाळीं लवकर वाड्यांत यायचें, बैलाचें शेण वगैरे काढून जागा स्वच्छ करायची, बैलाच्या अंगास घाण लागली असेल तीही काढून अंग स्वच्छ करायचें आणि मग घरीं जायचें, असा त्याचा नित्यनेम असे. सेवा करूं लागल्यापासून एका वर्षांत त्याला मुलगा झाला, तेव्हां त्यानें त्याच्या गळ्यांत सव्वाशेराची चांदीची साखळी करून घातली, ती संस्थानकडे अद्यापि तशीच ठेवण्यांत आली आहे. बैल देवाच्या नांवें सोडल्यानंतर तो देवघराशेजारींच सोप्यांत नेहमीं असे. त्याला बसण्यासाठीं देवघराच्या शेजारींच गज लावून जागा केली होती, तेथें बसत असे व ओटीवर हिंडत असे. मूळचा तो गरीबच होता. आतां इतका गरीब झाला होता कीं घरांतील लहान पोरेंदेखील तो देवाचा नंदी असें म्हणून त्याच्या गळ्यांत गळा घालीत. त्याचा नित्यक्रमही एखाद्या सुजाण देवभक्तासारखा असे. सैंकाळीं देवपूजा झाल्यावर देवघरापाशीं येऊन देवावरून काढून बाजूस ठेवलेलें निर्माल्य खायचें व ताम्हनांतील तीर्थ पिऊन टाकायचें हा त्याचा नित्यनेम असे. रात्रीं आरतीच्या वेळीं देवासमोर येऊन देवदर्शन घेण्यास तो कधींही चुकत नसे. श्रीचे कोठीकडे कै.

कृष्णराव नांवाचे ब्राह्मण कारकून असत. औरंगाबादेकडे सुरंगली म्हणून गांव आहे. तेथील पाटिलकी ज्या घराण्याकडे होती त्या घराण्यांतीलच हे कारकून असल्यामुळें ह्यांना कृष्णराव पाटील असें म्हणत. हे मोठे भाविक असत व नोकरीव्यतिरिक्त सर्वकाळ हे देवाचें भजन-पूजन, नामस्मरण, इत्यादिकांत घालवीत असत. त्यांचा ह्या बैलावर व बैलाचा त्यांच्यावर फार लोभ असे. त्यांनीं बोलाविलें कीं तो त्यांजवळ जाऊन उभा राही. ते पहांटे उठून भूपाळ्या म्हणत असत. त्यांच्या भूपाळ्या सुरू झाल्या कीं राम आपल्या जागेवरून उठून त्यांचेजवळ जाऊन उभा राहून त्या ऐकत असे. त्या संपतांच परत आपल्या जागेवर जाऊन बसे.

कै. श्रीपंडितमहाराज व त्यांच्या पश्चात् कै. श्रीबाळामहाराज ह्यांनीं रामची चंदी, वैरण, चाकरी, इत्यादि कशांतही तो असेपर्यंत कांहीं कमी पडूं दिलें नाहीं. अशा तऱ्हेनें राम ओटीवरच देवासन्निध सुमारें नऊ-दहा वर्षें म्हणजे सन १९२०।२१ सालपर्यंत होता. मृत्युपूर्वीं चार दिवस तो कांहीं खातपीत नव्हता. ह्यावरून तो आजारी असावा असें सर्वांस वाटलें. त्यानें औषधपाणी घ्यावें म्हणून पुष्कळ प्रयत्न करण्यांत आले, पण त्यानें कांहींही घेतलें नाहीं. देवाच्या तीर्थाचें ताम्हन पुढें नेलें म्हणजे त्यांतलें तीर्थ तेवढें तो पीत असे आणि रात्रीं देवाची आरती होई तेव्हां वर मान करून देवाकडे पाहत असे. मृत्यु जवळ आला तेव्हां शरीराची धडपड होऊन तो अस्ताव्यस्त पडला होता; पण प्राणोत्क्रमण झालें तेव्हां तो सरळ झाला, देवाकडे तोंड करून देवाचें दर्शन घेऊन त्यानें देवापुढें मान टाकली आणि श्रीसद्गुरु सिद्धेश्वरचरणीं देह ठेवला! ही दोनप्रहरीं १२॥ – १ ची वेळ होती. त्यानंतर त्याचा देह गाडीवर ठेवला. त्यावर कोरें वस्त्र घातलें, गाडीला कमान करून व त्यावर फुलें वगैरे घालून वाजतगाजत त्यास नदीवर नेलें व श्रीचे समाधीसमोरील पूर्व बाजूच्या दीपमाळेजवळ त्यास पुरण्यांत आलें. गाडींतून त्याला नेत असतां त्याचा फोटो काढला तो ह्यासोबत पाठविला आहे.

ही सर्व हकीकत मी व इतर अनेकांनीं समक्ष पाहिली आहे व ती जशी घडली तशी कळविली आहे. फोटोंत जीं माणसें आहेत त्यांतील कांहीं माणसें आतां वृद्ध झालेलीं अद्यापि कोल्हापुरांत हयात आहेत.

कळावें, लो. अ. हे विनंति.

पौष शु ॥ १
शके १८७१

आ.
(सही) श्रीश्रीधरपंडित ऊर्फ शाहुमहाराज
मु. कोल्हापूर.

वर कै. श्रीपंडितमहाराज ह्यांच्या घरच्या बैलाची जी हकीकत श्रीशाहू-महाराज ह्यांनीं मला पत्रानें कळविली आहे ती त्या वेळीं माझ्या कानीं आल्यावरून त्या बैलाला पाहण्यासाठीं मुद्दाम त्यांच्या वाड्यांत जाऊन तो बैल मी समक्ष पाहिला आहे. देवघरासमोरच्या ओटीवर तो असे. वर लिहिल्याप्रमाणें त्याची सर्व स्थिति पाहून मी विस्मयचकित झालों. क. लो. अ. हे विनंति.

सातारा
पौष शु॥ १
शके १८७१

आ.
(सही) **रामकृष्ण विठ्ठल बहुलेकर**
सहसंपादक हंस

मागील ह्या भूमिकेच्या नवव्या परिच्छेदांत उभयमानसशास्त्रांचा तुलनात्मक विचार करतांना मनुष्याच्या चित्तांत त्याचे लहानपणचे अनुभव, त्याच्या पूर्वींच्या पिढ्यांचे अनुभव आणि त्याचे पूर्वजन्मांतील अनुभव अशा तीनही अनुभवांचे संस्कार असतात, असें सांगून पूर्वजन्मींच्या अनुभवांचें उदाहरण म्हणून रामानुजम्च्या बीजगणित-ज्ञानाचा उल्लेख केला आहे. त्या उदाहरणा-वर असें म्हणतां येणें शक्य आहे कीं रामानुजम्चा एखादा पूर्वज गणितशास्त्रज्ञ असेल आणि त्याचे संस्कार रामानुजम्मध्यें उतरले असतील. पण ह्या बैलाच्या उदाहरणांत तसें कांहींही म्हणणें शक्य नाहीं. ह्या बैलाचें जें एकंदर वर्तन झालें त्यावरून तो बैल पूर्वी मनुष्य असला पाहिजे, ईश्वरभक्तीचे संस्कार त्याला असले पाहिजेत आणि कांहीं प्रबल पापसंस्कारामुळें त्याला पशुजन्म आला असला पाहिजे ही गोष्ट निःसंदेहपणें मान्य करावी लागते.

पूर्वजन्मीं मनुष्य असून पुढील जन्मांत पशुदेह प्राप्त झाल्याचें असेंच आणखी एक उदाहरण महाराष्ट्र-सारस्वतांत उपलब्ध आहे. तुकाराममहाराजांच्या प्रसिद्ध टाळकऱ्यांत बहिणाबाई म्हणून एक ब्राह्मण बाई होत्या. ह्यांच्या अभंगांची गाथा प्रकाशित झालेली आहे. ह्या गाथेंत बहिणाबाईनीं स्वतः अनुभविलेली त्यांच्या घरच्या अशाच एका गोवत्साची हकीकत आपल्या आत्मनिवेदनांत अभंगवृत्तांत सांगितली आहे, ती वाचकांनीं अवश्य पाहावी. बहिणाबाईच्या गाथेंतील त्या सर्व वृत्तांतावरून तें गोवत्स पूर्वीं केव्हांतरी मनुष्ययोनींत असलें पाहिजे असें मानणें प्राप्त होतें. ही हकीकत सुमारें तीनशें वर्षांपूर्वी घडलेली असल्यामुळें आज तिच्या सत्यतेबद्दल बहिणाबाईच्या अभंगां-पलीकडे अन्य पुरावा मिळणें शक्य नाहीं, पण वर जी राम बैलाची हकीकत दिली आहे ती समक्ष पाहिलेले अनेक लोक अद्यापि हयात आहेत. ह्याच गाथेंत बहिणाबाईनीं आपल्या निर्याणपर अभंगांत आपल्या पुत्राला स्वतःच्या ह्या पूर्वींच्या बारा जन्मांचा वृत्तांत सांगितला आहे. त्यासंबंधीं बहिणाबाई मुलाला असें स्पष्ट सांगतात कीं :

आदर्शांत जैसे दिसे प्रतिमूख । तैसे जन्म देख दिसती डोळां ॥

अशा तऱ्हेच्या अनेक हकीकती विश्वसनीय पुराव्यासह देतां येण्याजोग्या आहेत, पण तितका स्थलावकाश नसल्यामुळें त्या न देतां आपण आतां पाश्चात्य राष्ट्रांतून ह्यासंबंधीं कसे प्रयत्न आणि विचार-प्रवाह चालू आहेत तें पाहूं.

पाश्चात्य राष्ट्रांमधून ह्यासंबंधीं जें संशोधन चालू आहे त्यावरून तिकडील शास्त्रज्ञही पुनर्जन्म मान्य करण्याच्या मार्गावर हळुहळू येत आहेत असें दिसतें. ह्यासंबंधांत सर ऑलिव्हर लॉज् आणि मॅक्डुगल् ह्या दोघा विद्वानांचीं मतें व प्रयत्न पाहिले म्हणजे पुरेसें आहे. सर ऑलिव्हर लॉज् हे एक मोठे भौतिक-शास्त्रज्ञ म्हणून मानले जात असत. दुसरे विद्वान् मॅक्डुगल् हे मोठे मानसशास्त्रज्ञ होते व त्यांचे ह्या शास्त्रावरील ग्रंथ सर्वमान्य झालेले आहेत. ह्यांतील पहिले विद्वान सर ऑलिव्हर लॉज् ह्यांनीं आपला मुलगा रेमंड पहिल्या महायुद्धांत मृत झाल्यावर त्याचा आत्मा माध्यमाच्या द्वारा सर्व कुटुंबीयांस भेटावयास येत असे, त्याची सविस्तर हकीकत 'रेमंड' ह्या पुस्तकांत दिली आहे. रेमंडनें मरणापूर्वी रणभूमीवरील शिबिरांत आपल्या सहकाऱ्यांसमवेत फोटो काढून घेतलेला होता. ह्या फोटोची बातमी सर ऑलिव्हर लाज् ह्यांना माध्यमाच्या अंगांत आलेल्या आत्म्याकडून कळली. त्यावरून चौकशी करून त्यांनीं तो फोटोही मिळविला. तो त्यांनीं ह्या पुस्तकांत प्रसिद्ध केला आहे. पुढें रेमंडचा आत्माच त्या कुटुंबीयांशीं संभाषण करण्यासाठीं माध्यमाच्या द्वारा वारंवार येत असे. ह्या भेटींचा तारीखवार तपशील 'रेमंड' ह्या पुस्तकांत सर ऑलिव्हर लॉज् ह्यांनीं दिला आहे. सर ऑलिव्हर लॉज् हे भोळसर गृहस्थ नसून अलीकडच्या भौतिकशास्त्रांतील एक निष्णात पंडित होते. त्यांनीं 'रेमंड' व मरणोत्तर जीवन ह्या दोन्ही पुस्तकांत आत्मा मरणोत्तर कांहीं अवस्थेत असतो अशाविषयीं आपली प्रयोगसिद्ध खात्री झाल्याचा निर्वाळा दिला आहे.

आठदहा वर्षांपूर्वी वारलेले इंग्लंडमधील विख्यात मानसशास्त्रज्ञ मॅक्डुगल् ह्यांनीं आपल्या ॲब्नॉर्मल् सायकॉलजीवरील सुप्रसिद्ध ग्रंथांत 'ट्रान्स पर्सनालिटीज' ह्या प्रकरणांत हेलेन स्मिथ ह्या नांवाच्या स्त्रीची हकीकत दिली आहे. ह्या हकीकतीवरून पुनर्जन्म असल्याची वाचकांच्या मनाची खात्री झाल्याशिवाय रहात नाहीं. म्हणून त्या ग्रंथांतील ह्या हकीकतीचा लागू तेवढाच उतारा देत आहें. उताऱ्याचे आरंभीं ह्या हकीकतीसंबंधीं ग्रंथकारानें अशी प्रस्तावना केली आहे.

" Among the many cases of trance medium type, one stands out pre-eminent by reason of the richness and variety of the phenomenon presented, and of the thoroughness and competence with which it was studied...............I mean the case of Helen Smith, most admirably studied by Flourney, late

professor of Psychology at Geneva." अशी प्रस्तावनां करून सदरची हकीकत तो ग्रंथकार पुढें देतो. त्या हकीकतीचा लागूंपुरता उतारा पुढें दिला आहे. (Case 60)

"Helen-Smith was a young woman, who filled with success a responsible position in a large house of business. In normal life she was in every respect a capable and altogether admirable person. Having become a participator in seances of a private circle of spiritists, she very soon showed mediumistic powers. Her mediumship has presented from the first a complex type...........visions in the waking state, accompanied by automatic speech and writing and auditory hallucinations. From the point of view of their contents **these messages have for the most part referred to the past events, of which the persons present were usually ignorant, but the reality of which was always verified by recourse to historical works or traditions of families concerned.**

It appeared that it had twice lived upon earth before her present incarnation. Once five hundred years ago as an Arab chief's daughter who (Simandini by name) became a Hindu prince's wife. This prince reigned over a Kingdom of Canara and constructed in 1401 the fortress of Chandragiri. This romance was developed with a wealth of detail and the astonishing features of it were, first that research in old and little known books on Indian history confirmed some of the details such as the names of places and persons described; secondly that Simandini uttered many Hindu words and phrases sometimes appropriately used, sometimes mingled with other words which the experts failed to identify and wrote also similar Arabic phrases in Arabic script. Further, entranced medium would act the roll of Simandini puttig other members of the circle into the vacant places of the drama. **All this various mimicry and this exhorting speech have so strongly the marks of originality, of ease, of naturalness, that one asks with stupifaction whence comes to her without artistic training and special knowledge of the orient, a perfection of art which the best of actresses might attain only at the cost of prolonged studies or by residence on the banks of the Ganges.**

Flourney confesses that he has not been able to resolve the mystery, especially the Hindu language and the historical

statements which after much research were verified in an old and rare book, to which so far as could be ascertained, it had never any access.

OTHER TRANCE - PERSONALITIES

But sometimes these other personalities some of whom claim to be identical with deceased persons well known to the investigator, seem to manifest themselves directly on automatic speech or writing through the medium. In some of these instances, the speech or writing seems to reveal some traits that impress the observer as highly characterstic of the personality impersonated. **But the chief interest and the most difficult problem presented is the fact that the automatic speech or writing seems to contain, among much that may seem irrelevant, statements of facts that, so far as careful investigation can ascertain, could not have come to the knowledge of the medium in any normal fashion, any fashion ascertained by science or in other words through the senses of the medium.**

In the face of evidence of such supernormally acquired knowledge in these two cases (and the same is true in less degree in other cases) **all, or almost all, of those, who have completely and open-mindedly considered the evidence, acknowledge themselves in the presence of a dilemma - either the personalities are what they claim to be** or they are secondary personalities of the medium, who have the faculty of acquiring knowledge in ways not recognised by science. "

ह्या उताऱ्यांत अगदीं शेवटीं ग्रंथकारानें जो Dilemma म्हणून उल्लेखिलेला आहे त्याचें कारण इतकेंच कीं पुनर्जन्म मान्य करण्याइतकी त्याच्या मनाची तयारी अद्यापि झालेली नाहीं. पुनर्जन्माबाबत त्यांच्याकडे चाललेलें संशोधन असेंच प्रगत होत चाललें तर नजीकच्या भविष्यकाळांत शास्त्रीयदृष्ट्या पुनर्जन्माची उपपत्ति त्यांजकडून मान्य केली जाईल असा संभव वाटतो. असो.

वरील सर्व विवेचन प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या दृष्टीनें मान्य होण्याजोगें आहे. अनुमान-प्रमाणाच्या दृष्टीनें विचार करावयाचा झाल्यास तो मुख्यतः साधन-पादांतील १२ व १३ ह्या सूत्रानुसार करतां येतो. ह्या सूत्रांत मुख्य सिद्धान्त असा आहे कीं जो जसें कर्म करील त्यालाच त्या कर्माचें फळ भोगावें लागेल मनुष्याला सद्यःकालीन जो जन्म आलेला असतो तो त्याच्या पूर्वकर्मानुसार येतो आणि येथें तो जसें कर्म करील तदनुसार त्याला पुढील जन्म, आयुष्य

आणि भोग हीं प्राप्त होणार. ह्या दोन्ही मुद्दयांचें विवेचन त्या 'सूत्रावरील विवरणांत झालें असल्यामुळें येथें त्याबद्दलचा अधिक विचार करण्याचें कारण नाहीं.

पतंजलींना मान्य असणारें तिसरें प्रमाण म्हणजे वेद होत. वेदांमध्यें आणि वेदानुसारी स्मृतींमध्यें पुनर्जन्मविषयक इतकीं विपुल वचनें आहेत कीं तीं सर्व येथें देणें शक्यच नाहीं. तेव्हां विषयपूर्ततेसाठीं त्यांतील महत्त्वाचीं दोन तीन वचनेंच येथें उद्धृत करूं. ऐतरेयोपनिषदांत पुनर्जन्माचा विचार आलेला आहे. तेथें आत्म्याचे तीन जन्म सांगितले आहेत. स्त्रीच्या पोटांत गर्भरूपानें होणारा पहिला जन्म, बालकरूपानें होणारा दुसरा जन्म आणि बालकाचा पिता मृत झाल्यानंतर ज्या अवस्थेस जातो तो तिसरा जन्म. ह्या तिसऱ्या जन्माविषयीं ऐतरेयांत असें म्हटलें आहे :

अथास्यायमितर आत्मा कृतकृत्यो वयोगतः प्रैति
स इतः प्रयन्नेव पुनर्जायते तदस्य तृतीयं जन्म ।

ह्याचप्रमाणें कठोपनिषदांत असें म्हटलें आहे कीं

योनिमन्ये प्रपद्यन्ते शरीरत्वाय देहिनः ।
स्थाणुमन्येऽनुसंयन्ति यथाकर्म यथाश्रुतम् ॥

ह्या वचनांत तर श्रुति असें सांगते कीं जीव आपलें कर्म आणि विज्ञान ह्यांस अनुसरून एखाद्या योनींत किंवा वृक्षादि स्थावरभावासही प्राप्त होत असतात. योगशास्त्र हा ज्याचा विस्तार आहे अशा अभ्यासयोगनामक गीतेंतील सहाव्या अध्यायांतील अर्जुनाचा प्रश्न आणि श्रीकृष्णाचें उत्तर ह्या दोहोंवरून आपल्याकडील तत्त्वज्ञ, पुनर्जन्म कसा निःसंदेहपणें मानतात हें स्पष्ट होतें. येथें अर्जुनाचा प्रश्न असा आहे :

अयतिःश्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः ।
अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥

ह्यावर भगवान् श्रीकृष्णाचें उत्तर असें आहे :

प्राप्यपुण्यकृताल्लोकाँनुषित्वा शाश्वतीः समाः ।
शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥

अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।
एतद्धि दुर्लभतरं लोकेजन्म यदीदृशम् ॥

तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।
यततेच ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनन्दन ॥

पूर्वाभ्यासेन तेनैव ह्रियते ह्यवशोऽपि सः ।
जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥

प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्बिषः ।
अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परांगतिम् ॥

येणेप्रमाणें पुनर्जन्माविषयीं प्रत्यक्ष, अनुमान आणि आगम ह्या तिहींच्या साहाय्यानें केलेली अल्प चर्चा जिज्ञासुवृत्तीच्या माणसाला त्याविषयीं विश्वास वाटण्याला आणि तदनुसार आपल्या आचरणाची दिशा ठरविण्याला पुरेशी आहे. आरंभीं सांगितल्याप्रमाणें ज्यांच्या अंतःकरणाची पातळी हे विचार मान्य होण्याइतपत उन्नत झालेली नाहीं त्यांच्यापुढें आणखी कितीही युक्तिवाद केला तरी त्यांनां ही उपपत्ति पटणें शक्य नाहीं; म्हणून आतां येथें उपरम पावणें हें बरें.

२१. योगाभ्यास केव्हां, कोठें व कोणीं करावा ?

योगाभ्यासाला योग्य काल कोणता असा प्रश्न अनेकदा विचारण्यांत येतो. ह्या प्रश्नाचे दोन भाग पडतात. वयाच्या कोणत्या अवस्थेंत योगाभ्यासाला आरंभ करावा हा एक भाग आणि प्रत्येक अहोरात्रींत कोणत्या वेळीं योगाभ्यास करणें अधिक हिताचें होईल हा दुसरा भाग. ह्या दोहोंचीं उत्तरें महत्त्वाचीं असल्यानें त्यांचा क्रमशः विचार करूं.

उत्पन्न झालेल्या वस्तुमात्राला ज्या अवस्था क्रमानें प्राप्त होत असतात त्यांना षड्भावविकार म्हणतात. (१) अस्ति, (२) जायते, (३) वर्धते, (४) विपरिणमते, (५) अपक्षीयते आणि (६) विनश्यति हे ते षड्भावविकार होत. इतर सर्व वस्तूंप्रमाणें देहालाही हे षड्भावविकार आहेत हें स्पष्टच आहे. स्थूलदेहरूपानें जन्म प्राप्त होण्यापूर्वी लिंगदेहरूपानें त्याची जी विद्यमानता तो देहाचा 'अस्ति' भाव होय. पूर्वकर्मानुसार सुखदुःखादिकांचे जे काय भोग नियतिप्रमाणें भोगावे लागतील ते परतंत्रपणें भोगणें इतकेंच ह्या अवस्थेंत घडत असतें. नंतर स्थूलदेहरूपानें जन्मास येणें हा 'जायते' भाव होय. जन्मापासून पूर्ण वाढ होईपर्यंत जी देहाची वर्धमान अवस्था ती 'वर्धते' अवस्था होय. शरीराची वाढ पूर्ण झाल्यानंतर म्हातारपणामुळें शरीर क्षीण होऊं लागेपर्यंतचा काळ ही 'विपरिणमते' अवस्था होय. शरीर थकत जाणें ही 'अपक्षीयते' अवस्था होय आणि शरीरांतून प्राणज्योति निघून गेल्यावर 'विनश्यति' ह्या अवस्थेस प्रारंभ होतो. ह्या अवस्थांपैकीं 'वर्धते', 'विपरिणमते' आणि 'अपक्षीयते' ह्या तीन अवस्थांतच योगाभ्यास हेतुपूर्वक घडणें शक्य असतें. ह्यांतील 'वर्धते' ह्या अवस्थेंत योगाभ्यासास प्रारंभ होणें हा उत्तम पक्ष होय. 'विपरिणमते' ह्या अवस्थेंत त्याला प्रारंभ करणें हा मध्यम पक्ष होय आणि 'अपक्षीयते' ह्या अवस्थेंत योगाभ्यास करणें हा कनिष्ठ पक्ष होय. इंग्रजींत It is never too late to begin अशी एक म्हण आहे, त्या दृष्टीनें योगाभ्यास करावा असें जेव्हां केव्हां वाटूं लागेल त्या वेळीं त्याला प्रारंभ करणें उत्तमच आहे, पण योगाभ्यासाचें जें फल प्रत्यक्षतः पदरांत पडायचें त्याच्या अपेक्षेनें वरील उत्तम, मध्यम व कनिष्ठ असे तीन शब्द संभवतात; हें कसें त्याचा विचार करूं.

मूल जन्मल्यानंतरचीं पहिलीं पांच-सात वर्षें अज्ञानावस्थेंतच जातात. ह्या कालांत त्याचें शरीर जसजसें वाढत जातें तसतसा त्याच्या मानसशक्तींचाही विकास होत असतो हें खरें, पण चांगलें वाईट कळण्याची पात्रता, चांगलें करावें व वाईट करूं नये अशी इच्छा किंवा त्याविषयींचा प्रयत्न ह्या गोष्टी त्याच्या ठिकाणीं सहा-सात वर्षांनंतर हळुहळू दिसूं लागतात. म्हणजे वयाचीं पहिलीं सहा-सात वर्षें मूल परस्वाधीनच असतें असें म्हणण्यास हरकत नाहीं. अर्थात् ह्या अवस्थेंत मुलाच्या ठिकाणीं गूढपणें वास करीत असलेल्या शुभाशुभ संस्कारांतून शुभ संस्कारच जागृत होतील व वाढीस लागतील आणि अशुभ संस्कार जागृतच होणार नाहींत अशी योजना करणें हें त्या मुलांच्या आईबापांचें मुलांच्या संगोपनाच्या दृष्टीनें प्रधान कर्तव्य ठरतें.

मनुष्याच्या आयुष्यांत जो जीवनक्रम घडून येतो तो तीन गोष्टींवर अवलंबून असतो. (१) पूर्वजन्मार्जित वासना. (२) आनुवंशिकता (heredity) आणि (३) आंतर व बाह्य परिस्थिति (environments) ह्या त्या तीन गोष्टी होत. पूर्वजन्मार्जित वासनांपैकीं ज्या वासना भोगफलोन्मुख झालेल्या असतील तदनुसार तो जीव विशिष्ट आनुवंशिकतेनें युक्त असा जन्म घेतो. मनुष्याच्या हातून जें पुण्यपापांचें आचरण घडत असतें त्याचे जे संस्कार मनावर घडतात त्यांना योगशास्त्रांत कर्माशय असें म्हटलें आहे. ह्या कर्माशयाला राग-द्वेष हे क्लेश मुख्यतः कारण होत असतात आणि ह्या रागद्वेषांच्या मुळाशीं अविद्या हा क्लेश असतो. अविद्येचे संस्कार जितके दृढ असतील किंवा विरळ असतील त्या मानानें क्रमशः पापाचरणाविषयीं किंवा पुण्याचरणाविषयीं त्या जीवाच्या चित्तांत राग-द्वेष हे क्लेश नांदत असतात व तदनुसारच तो पापाचरणांत किंवा पुण्याचरणांत प्रवृत्त होत असतो. ह्या पापपुण्यानुसार त्याच्या चित्तावर जे संस्कार घडतात त्याला कर्माशय म्हणतात हें वर सांगितलेंच आहे आणि ह्या कर्माशयालाच पूर्वजन्मार्जित वासना असें वर म्हटलें आहे. ह्या कर्माशयाला अनुसरूनच प्रत्येक जीवाला विशिष्ट जातींत जन्म, तेथें विशिष्ट आयुष्य आणि विशिष्ट प्रकारचे सुखदुःखादि भोग प्राप्त होत असतात. म्हणजे एका दृष्टीनें कोणत्या जातींत जन्म येणें, तेथें किती आयुष्य लाभणें आणि तेथील सुखदुःखांचे भोग घडणें ह्या तिन्ही बाबतींत जीव पूर्वकर्मपरतंत्र आहे. त्याला जें कांहीं थोडें स्वातंत्र्य आहे तें प्राप्त परिस्थितींत योग्यायोग्य कर्मांची निवड करून योग्य कर्माचरण करणें आणि अयोग्य कर्मापासून निवृत्त होणें ह्यांत आहे. पण हा योग्यायोग्यतेचा विचारही बाळपणांत स्फुट झालेला नसतो. अशा वेळीं त्या मुलाच्या आईबापांनीं तें मूल पूर्वकर्माशयानुसार आपल्या कुलांत जन्मास आलें आहे हें जाणून आपल्या कुलांत जे उत्तम गुण असतील त्यांचा विकास मुलाच्या ठिकाणीं व्हावा आणि जे दोष असतील त्यांची जागृति मुलाच्या ठिकाणीं होऊं नये अशी परस्थिति निर्माण करणें हें त्यांचें कर्तव्य ठरतें.

मनुष्याच्या अंगच्या गुणदोषांचा विचारही समाजाचा उभ्युदय आणि व्यक्तीचा मोक्ष ह्या दोन दृष्टींनीं करावा लागतो. ह्या दोन्ही दृष्टींचा योग्य समन्वय करून समाजाचा अभ्युदय साधावा व हा अभ्युदय साधीत असतांना व्यक्ति, वैयक्तिक निःश्रेयसाच्या दृष्टीनें, श्रेष्ठतर अवस्थेस पोचत जावी, अशी योजना वैदिक धर्मानें केलेली आहे. त्या योजनेला अनुसरूनच आपल्या धर्मशास्त्रांत व्यक्तिधर्म, कुटुंबधर्म, कुलधर्म, जातिधर्म, वर्णधर्म आणि आश्रमधर्म ह्या सर्वांचा समन्वयानें विचार केलेला आहे. ह्यांतील एक धोरण असें आहे कीं सामाजांत द्वेशकलहादि उत्पन्न होऊं नयेत आणि परस्पर प्रेम आणि सहकारिता ही सामाजांत नांदून सर्वांनीं मिळून आपला सामाजिक अभ्युदय साधावा ह्यासाठीं जो ज्या परस्थितींत जन्माला आला आहे तो आपल्या पूर्वकर्माशयानुसारच तेथें जन्माला आला असल्यामुळें त्या परिस्थितींत धर्मशास्त्रानुसार त्याचें जें कर्तव्य ठरेल तें त्यानें निष्काम बुद्धीनें करीत रहावें. ह्यायोगें वर सांगितल्याप्रमाणें समाजांत द्वेषकलहाचा अभाव होऊन प्रेम व सहकारिता नांदते आणि समाजाचा उत्कर्ष होतो. वैदिक समाजाच्या इतिहासांत जे जे उत्कर्षापकर्ष दिसून येतात त्यावरून वरील गोष्ट सिद्ध होणारी आहे. दुसरें धोरण असें कीं सद्गुणांचें संवर्धन करण्याला प्रत्येक व्यक्तीला पूर्ण स्वातंत्र्य असल्यामुळें त्यानें समाजाच्या अभ्युदयाशीं विरोध येऊं न देतां वैयक्तिक गुणांचा जितका उत्कर्ष करता येईल तितका करून निःश्रेयसाच्या दृष्टीनें आपली अधिकांत अधिक उत्क्रांति करून घ्यावी ही विचारसरणी अत्यंत शास्त्रीय आहे व ती पटून तदनुसार आचरण होईल तरच आपला समाज अपेक्षित अभ्युदयाला पोचेल ह्यांत मुळींच शंका नाहीं. तेव्हां ज्या आईबापांना ही विचारसरणी पटेल त्यांनीं आपल्या मुलांच्या बाबतींत वरील दोन्ही धोरणें पाळून मुलांचें भावी जीवन राष्ट्राला अभ्युदयकारक होईल आणि मुलांची सांस्कृतिक पातळी उंचांत उंच जेणेंकरून होईल अशा तऱ्हेची परिस्थिति (environments) मुलांच्या सभोंवार निर्माण करावी.

ही विचारसरणी शास्त्रशुद्ध असल्यानें वैदिकधर्मानें ती मान्य केली आहे व तिला अनुसरूनच वर्ण, आश्रम, इत्यादिकांचे धर्म निश्चित केले आहेत.

ह्या दृष्टीनें लहानपणीं मुलांचें उपनयन करणें हें त्यांच्या भावी सांस्कृतिक जीवनास फारच पोषक होत असतें. उपनयनानंतर बटूला शुचिर्भूतपणा कसा पाळावा, इत्यादि सदाचाराचे प्राथमिक पाठ दिले जातात. त्यानंतर संध्यावंदनांत आचमन, प्राणायाम, आसन, ध्यान, इत्यादि योगांगांचे प्राथमिक पाठ सहजपणानें मिळतात. मुलाची स्वतःची प्रवृत्ति ज्ञानपूर्वक योगाभ्यासाकडे व्हावी असा हा काळ नसतो. अशा वेळेला आईबापांनीं त्याला अशा प्रकारचे सदाचरणाचे धडे मिळतील अशी योजना केली तर मुलाचे जन्मांतरींचे शुभ संस्कार जागृत होतात व भावी कालांत सहजच तो सत्प्रवृत्त होतो. वास्तविक पाहतां हे आचार

अति चांगले असूनही त्यांचा हळुहळू लोप होत चालला आहे ही दुर्दैवाची गोष्ट होय. बौद्धधर्माचा उदय होण्यापूर्वी त्रैवर्णिकांच्या मुलांचें उपनयन होत असे पण बौद्धधर्माच्या उदयानंतर क्षत्रिय व वैश्य ह्या वर्णांतून उपनयन-संस्कारांचा लोपच झाला आणि अलीकडे तर पाश्चात्य संस्कृतीशीं संबंध आल्यापासून ब्राह्मणवर्णांतही ह्या संस्कारांचा लोप होऊं लागला आहे. ह्यामुळें ब्राह्मणवर्णाचीच केवळ नव्हे तर सर्वच वैदिक धर्मानुयायांची सांस्कृतिक हानि होत आहे. प्राचीन काळीं वैदिक समाज संस्कृतीच्या ज्या श्रेष्ठ पातळींत होता व त्यामुळें सर्व जगाला गुरुस्थानीं शोभत होता ती पातळी व तें स्थान ह्या समाजाला पुनः प्राप्त करून द्यावयाचें असेल तर ज्या संस्कारांचा लोप होत चालला आहे त्यांचे देशकालपरिस्थिति पाहून पुनरुज्जीवन करणें अवश्य आहे. हें सार्वत्रिकपणें केव्हां घडेल तें घडो पण ज्या मातापितरांचा उपनयना-सारख्या संस्कारावर विश्वास असेल त्यांनीं आपापल्या मुलांचा उपनयन-संस्कार योग्य वयांत करावा हें परिणामीं त्या मुलांच्या हिताचें होय. ज्या कुलांतून ह्या संस्कारांचा लोप कित्येक पिढ्या झाला असेल त्यांनींही धर्मशास्त्राशीं अविरोधीपणानें उपनयनतुल्य असा एखादा नवा संस्कार काढून मुलाच्या सांस्कृतिक उत्कर्षाची कांहीं पूर्वयोजना करून ठेवावी हें चांगलें. धर्मशास्त्राशीं अविरोधीपणानें इतर हिंदूंकरतांही असा एखादा संस्कार निघाल्यास तीही गोष्ट इष्टच होईल.

आईबापांच्या हातून ह्याप्रमाणें घडणें अगर न घडणें हें त्या अल्पवयी मुलाच्या स्वाधीन नसतें. पण साधारणतः मुलगा वयांत आला, म्हणजे १५।१६ वर्षें वयाचा झाला, म्हणजे त्याला आपलें स्वतःचें हिताहित कळूं लागतें आणि हितकर गोष्टींत प्रवृत्त व्हावें, अहितकारक गोष्टींपासून परावृत्त व्हावें हा विवेक त्याच्या ठिकाणीं थोडाबहुत जागृत होतो. ह्या काळापासून योगाभ्यासाला प्रारंभ करणें हा उत्तम पक्ष होय. सूर्योदयापूर्वी स्नान करणें, वर्णाश्रमविहित नित्यकर्मे करणें, नित्यनेमाची उपासना करणें, सूर्यनमस्कार घालणें, इत्यादि आवश्यक सदाचार पाळून प्रत्यहीं घटका अर्धीघटका तरी नियमितपणें आसन, प्राणायाम आणि ध्यान ह्यांच्या अभ्यासास ह्या वयापासून सुरुवात करावी. येथून शरीराची पूर्ण वाढ होईपर्यंत निदान दहा वर्षें तरी जातात. ह्या दहा वर्षांत शरीराची वाढ होतच असते. ही वाढ म्हणजे शरीराच्या घटकभूत ज्या जीवपेशी त्यांचीच वाढ असते. म्हणून ह्या काळांत वरीलप्रमाणें अल्पयोगाभ्यास जरी केला तरी शरीरांत वाढत असलेल्या ह्या जीवपेशी योगसंस्काराला अनुकूल अशाच निर्माण होत जातात. ह्या वयांत व्यायाम केला म्हणजे शरीरांत सकस घटक उत्पन्न होत असतात हें सर्वांनाच माहीत आहे. म्हणजे ह्या वयांत ज्या नवीन जीवपेशी निर्माण होत असतात त्या व्यायामाच्या योगानें अधिकाधिक सुदृढ बनत जातात. त्याप्रमाणेंच

आसन, प्राणायाम, ध्यान, धारणा, इत्यादिकांच्या योगानें त्या पेशींमध्यें योगानुकूलता उत्पन्न होऊन त्यांचें आरोग्य वाढतें व अशा जीवपेशींचें शरीर बनलें असल्यामुळें एकंदर शरीराचेंही आरोग्य वाढतें. अशा तऱ्हेनें 'वर्धते' हा जो शरीराचा तिसरा भावविकार त्या अवस्थेंत शरीराची सुदृढता, निरोगिता आणि योगनुकूलता इतकी पूर्वतयारी झाली असेल तर ह्याच्या पुढच्या 'विपरिणमते' ह्या अवस्थेंत योगाभ्यासांत चांगलीच प्रगति साधतां येईल. म्हणजे 'विपरिणमते' ह्या अवस्थेमध्यें आपला प्रपंचव्यवसाय व त्यांतील इतर सर्व जबाबदाऱ्या योग्य तऱ्हेनें संभाळून अधिकांत अधिक काळ योगाभ्यासांत घालवीत जावा. अष्टांगांतील पहिलीं यम व नियम हीं दोन अंगें शक्य तितक्या चांगल्या तऱ्हेनें पाळून जर योगाच्या प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्या चार अंगांचा वाढता अभ्यास नित्य-नेमानें आणि अखंडितपणें होईल तर त्या व्यक्तीचें आरोग्य उत्कृष्ट स्थितींत तर राहीलच पण त्याच्या ठिकाणीं कांहीं लहान लहान सिद्धींचा आविर्भाव होऊं लागेल आणि राष्ट्राचें धुरीणत्व यशस्वीपणानें करण्यास ती व्यक्ति अधिकाधिक पात्र होईल. वैदिक संस्कृतीचें हें एक विशेष लक्षणच आहे कीं ती संस्कृति जेव्हां उत्कर्षास पोचते त्या वेळीं वैदिक समाजाचें धुरीणत्व योगनिपुण पुरुषांच्याकडे आलेलें असतें. ह्याच्या उलट समाज ज्या वेळेला सांस्कृतिक दृष्ट्या अपकर्षाला पोचलेला असतो तेव्हां समाजाचें धुरीणत्व हीन दर्जाच्या लोकांकडे गेलेलें असतें. तेव्हां व्यक्तीचाच उत्कर्ष नव्हे तर राष्ट्राचाही उत्कर्ष समाजांत योगाभ्यासी लोक बहुसंख्य होण्यावर अवलंबून असतो. ह्या हेतुस्तवच भगवान् श्रीकृष्णांनीं अर्जुनाला अभ्यासयोगनामक ६ व्या अध्यायाचे शेवटीं

> तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः।
> कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥

असें योगाभ्यासी होण्याबद्दल निक्षून सांगितलें आहे. तेव्हां शरीराची वाढ होत असतां योगाभ्यासाला आरंभ करणें आणि प्रौढ वयांत योगांत प्रगति करून घेणें हा उत्तम पक्ष आणि शरीराची वाढ झाल्यानंतर योगाभ्यासाला आरंभ करणें हा मध्यम पक्ष होय.

योगाभ्यास केव्हांही केला तरी तो हितकारकच असतो. म्हणून तो अपक्षीयते ह्या अवस्थेंत केला तरी चांगलें. पण पहिल्या दोन अवस्थांत त्याचा अवलंब केला असतां जितक्या प्रमाणांत दृष्ट फल पदरांत पडणें शक्य आहे तितक्या प्रमाणांत ह्या अवस्थेंत तें फल पदरांत पडत नाहीं. ह्यामुळें म्हातारपणीं योगाभ्यासास आरंभ करणें हा कनिष्ठ पक्ष आहे असें आरंभीं म्हटलें आहे. म्हातारपणीं शरीरांतील जीवपेशींची हळुहळू विघटना होत असते. ह्यामुळें ह्या अवस्थेंत शरीराचें वजन हळुहळू कमी होत असतें. ह्याचा अर्थ असा कीं शरीरांत होणारी

झीज पूर्णत्वानें भरून न येतां शरीरांतील जीवपेशी हळुहळू मृत्युपंथास लागतात. शरीराचा मृत्यु ही कांहीं आकस्मिक घडणारी गोष्ट नव्हे. तर तो एक परिणामक्रम आहे. ह्याचा आरंभ शरीराचें वजन वार्धक्यामुळें जेव्हांपासून थोडथोडें घटूं लागतें तेव्हांपासून होतो आणि ज्याला आपण मृत्यु म्हणतों तो ह्या परिणामक्रमाचा शेवटचा क्षण होय. म्हातारपणांत जर योगाभ्यासास प्रारंभ केला तर हा परिणामक्रम जरा सावकाश घडून येतो आणि तो चालू असतां शरीराचें आरोग्य जरा अधिक बऱ्या स्थितींत राहतें. म्हणजे ह्याचा अर्थ असा कीं म्हातारपणीं योगाभ्यासाला सुरुवात केली असतांना आयुष्य थोडेंबहुत वाढतें, म्हातारपणचे रोग कमी प्रमाणांत त्रास देतात आणि मनःशांतीचें सुख थोड्याबहुत प्रमाणांत मिळतें. म्हणजे एकूण निष्कर्ष असा कीं शरीराची वाढ होत असतां म्हणजे तरुणपणांत योगाभ्यासास आरंभ करणें हा उत्तम पक्ष, प्रौढावस्थेंत आरंभ करणें हा मध्यम पक्ष आणि वृद्धावस्थेंत आरंभ करणें हा कनिष्ठ पक्ष होय.

आतां नित्याच्या दिनक्रमांत योगाभ्यास कोणत्या वेळीं करावा ह्याचा थोडासा विचार करूं. अहोरात्रीच्या आठ प्रहरांत सूर्योदयापूर्वीचा उषःकालचा प्रहर हा योगाभ्यासाला उत्तम काल होय. ह्या वेळीं झोप पुरी झालेली असते, अन्न पचून गेलेलें असतें आणि सर्व इंद्रियें ताजीतवानीं झालेलीं असतात. ह्या वेळीं केलेल्या योगाभ्यासाचे संस्कार होतातही दृढ आणि ते टिकतातही अधिक काळ. ह्यामुळें शक्यतोंवर पहांटेचा काळच योगाभ्यासांत घालवीत जावा. मनुष्याला साधारणतः ७।८ तास झोप मिळाली म्हणजे पुरेशी व्हावयास पाहिजे. झोप पुरेशी झाली असेल तर योगाभ्यासाच्या वेळीं झोप येत नाहीं. पण ज्यांना शारीरिक अगर मानसिक श्रम अधिक पडतात त्यांना झोपेची थोडीशी अधिक आवश्यकता असते. अशा माणसांनीं आपल्या प्रकृतिमानाप्रमाणें व परिस्थितीप्रमाणें आपल्यास अवश्य झोप किती आहे हें ठरवावें व तितकी झोप पूर्ण करूनच मग पहांटे योगाभ्यास करीत जावा. ही सावधगिरी न पाळगली तर झोपही बुडते आणि योगाभ्यासही घडत नाहीं. म्हणूनच योगशास्त्रकारांनीं "समापय्य निद्राम्" ही पहिली अट योगाभ्यासाला घातलेली आहे. शिवाय ज्याला योगाभ्यास करणें असेल त्यानें आरोग्यरक्षणार्थ अवश्य असलेल्या व्यायामाखेरीज अधिक श्रम केव्हांही करूं नयेत आणि देहाचें धारण, पोषण, रक्षण आणि आरोग्य ह्यांस आवश्यक असलेल्या अन्नापेक्षां अधिक अन्न केव्हांही खाऊं नये, इतका बंदोबस्त करून पहांटे योगाभ्यास करणें हा उत्तम पक्ष होय. योगाभ्यासापूर्वी स्नान व वर्णाश्रमोचित नित्यकर्में होतील तर फारच चांगलें. तसें शक्य नसल्यास हातपाय धुऊन पवित्र जागीं आसनस्थित होऊन मग योगाभ्यास करण्यास हरकत नाहीं. पण ह्याचाही आग्रह धरूं नये. पहांटेचा वेळ न साधला तर संध्याकाळीं योगाभ्यास करणें हा मध्यम पक्ष होय. अहोरात्रींचा संधिकाल ही अशी वेळ

असते कीं ह्या वेळीं प्राणायाम केल्यास शरीराच्या पेशींत प्राणसंचय अधिक होत असतो. पण संध्याकाळचा काळ हा मध्यम पक्ष म्हणण्याचें कारण असें कीं दिवसभर मनुष्याच्या हातून वणवण झालेली असते व म्हणून योगाभ्यास करतांना झोप येण्याचा अधिक संभव असतो आणि दिवसभर अनेक व्यापारांचें चिंतन मनानें झालें असल्यामुळें योगाभ्यास करतांना ते सर्व व्यापार मनांत येत असल्यानें मनाची एकाग्रता करणें अवघड होतें. ह्यामुळें संध्याकाळीं योगाभ्यास करणेंच असेल तर आसनस्थैर्याकरतां सांगितलेल्या प्रयत्नशैथिल्याचा घटका अर्धाघटका अभ्यास करून मग योगाभ्यासाला लागावें (पाहा पाद २, सूत्र ४७). प्रयत्नशैथिल्याच्या अभ्यासानें शरीराला विश्रांति आणि मनाला शांति ह्यांचा लाभ होतो आणि मग सायंकाळींसुद्धा योगाभ्यास निर्वेधपणानें घडतो. म्हणून थोडा काल प्रयत्नशैथिल्याचा अभ्यास करून मग संध्याकाळीं योगाभ्यास करणें हा मध्यम पक्ष होय.

पण योगाभ्यासास उचित काळ ह्याला जरी महत्त्व असलें तरी योगाभ्यास करावा ही तीव्र इच्छा आणि तदनुसार केला जाणारा प्रयत्न ह्या दोन गोष्टींना सर्वांत आधिक महत्त्व आहे. ह्यामुळें :वरील दोन्ही संधिकाल न साधल्यास ज्या कालीं आपल्याला निश्चितपणें सवड होईल तो काल ठरवून त्या वेळीं योगाभ्यास करणें हा कनिष्ठ असला तरी आदरणीय व आचरणीय पक्ष होय. योगाभ्यासानें शरीराचें आरोग्य सुधारतें, मनाला शांति मिळते, मनाचें सामर्थ्य वाढतें आणि आपल्या वांट्याला जीं कर्तव्यें आलीं असतील तीं उत्साहानें करण्याचें सामर्थ्य अंगीं येतें. हीं फळें अगदीं दृष्ट अशीं असल्यामुळें त्यांच्या प्राप्तीकरतां योगाभ्यास केव्हां करावा ह्याला अधिक महत्त्व नसून केव्हांही नियत वेळीं योगाभ्यास करावा ह्याला अधिक महत्त्व आहे हें वाचकांनीं लक्षांत ठेवावें.

योगाभ्यास केव्हां करावा ह्याविषयीं हें सामान्य विवेचन झालें; पण योगाच्या आठ अंगांपैकीं प्रत्येक अंगाचा अभ्यास केव्हां करावा ह्याविषयीं थोडा अधिक खुलासा करणें अवश्य आहे. पहिलीं दोन अंगें यम आणि नियम ह्यांचें आचरण नित्याच्या व्यवहारांतच घडावयाचें असतें. तथापि आपल्या हातून त्यांचा भंग केव्हां केव्हां होतो आणि त्यांचें आचरण आपल्या हातून कितपत घडतें, ह्याचा विचार करण्याकरतां केव्हांतरी नियमित वेळ राखून ठेवावा. त्या वेळीं न्यायनिष्ठुर-पणानें आत्मनिरीक्षण करावें आणि ह्यांचें अधिकाधिक अनुष्ठान आपल्या हातून घडत जावें, असा दृढसंकल्प करावा. म्हणजे हळुहळू हीं व्रतें आपल्या आचरणांत अधिकाधिक येऊं लागतील. आसन ह्या तिसऱ्या अंगाचें अनुष्ठान पुढील पांचही अंगांच्या अनुष्ठानासाठीं अवश्यच असतें. तेव्हां त्या पांची अंगांचा अभ्यास करीत असतांना आसनस्थित व्हायला पाहिजे. तथापि 'द्वंद्वानभिघात' हें आसनाचें स्वतंत्र फळ प्राप्त होत असल्यामुळें स्वतंत्रपणें

आसनाचा अभ्यास घडल्यास तेंही हितावहच होईल. आपण प्रपंचांतील अनेक कामें करीत असतां बसत असतोंच. अशा वेळीं मांडी घालून पाठ वगैरे सरळ ठेवून आसनाचा अभ्यास केल्यास त्याची संवय होते आणि ही संवय ध्यान-धारणादिक करीत असतांना दीर्घ काळ आसन टिकविण्याला उपकारक होते. ह्यासाठीं जेव्हां जेव्हां बसल्याबसल्या कांहीं काम करण्याचें असेल तेव्हां अंगाची विनाकारण चाळवाचाळव न करतां कोणतेंही आसन स्थिरपणें टिकविण्याचा अभ्यास करणें बरें असतें. प्राणायामादि पुढच्या अंगांचें अनुष्ठान करतांना स्थिरसुख असें आसन आवश्यकच असतें. अशा वेळीं खालीं दर्भासन वर मृगाजिन आणि त्यावर लोकरीच्या अगर धुतलेल्या वस्त्राच्या कापडाची घडी घालून त्यावर बसत जावें. ह्याच्या पुढचें अंग प्राणायाम. दिवस व रात्र ह्यांचे जे दोन संधिकाल ते प्राणायामाला विहित होत. आपण जो श्वास आंत घेत असतों त्याच्या द्वारा बाहेरील प्राण आपल्या शरीरांत येत असतो. हा प्राण रक्तांत शोषला जाऊन रुधिराभिसरणाच्या द्वारा तो सर्व शरीरभर पोचविला जातो. आपल्या रक्तांत श्वेतपिण्ड (Leucocytes) असतात त्यांचें मुख्य कार्य म्हणजे शरीरांत जीं विजातीय रोगबीजें प्रवेश करतात किंवा उत्पन्न होतात त्यांच्यावर हल्ला करून तीं नष्ट करून टाकणें आणि अशा रीतीनें शरीराचें आरोग्य राखणें हें होय. ("The leucocytes destroy bacteria by feeding on them." —*Handbook of Physiology and Biochemistry by McDowall*). ह्या श्वेतपिण्डामध्यें श्वासाच्याद्वारें आंत घेतलेल्या प्राणवायूचा संचय होत असतो आणि त्यांच्यांत असा प्राणसंचय असेल तरच ते रोगबीजांना खाऊन पचवूं शकतात. म्हणजे रोगबीजांचा संहार करण्याचें काम त्यांच्या हातून नीट होण्यासाठीं त्यांच्यांत प्राणवायूचा भरपूर संचय असावा लागतो. पण दिवस-रात्रीमधील दोन्ही संधिकालांत कांहीं जातींच्या श्वेतपिण्डांतील प्राणवायू बाहेर पडून कमी होत असतो. सूर्योदय व सूर्यास्त ह्या दोन्ही वेळीं बाहेरील हवेचा दाब कमी होत असतो. ह्या वेळीं ह्या श्वेतपिण्डामधून ऑक्सिडेज् ह्या नांवाचें प्राणयुक्त द्रव्य बाहेर निघत असतें. ह्या वेळीं ह्या द्रव्याचें कार्य वरील पुस्तकांत येणेंप्रमाणें वर्णिलें आहे.

"Oxidases are oxygen carriers and produce oxidation; They are mainly found as intra-cellular enzymes and are important in tissue respiration."

ह्यावरून हें दिसून येतें कीं हें प्राणविशिष्ट द्रव्य जीवपेशींच्या श्वसनक्रियेंत उपयोगांत येत असून त्यापासून तेथील ज्वलनक्रिया होत असते. अशा तऱ्हेनें हें प्राणद्रव्य श्वेतपिण्डांच्या बाहेर पडून शरीरांतील सूक्ष्म पेशींना जरी उपयोगाचें असलें तरी श्वेतकणांतून तें बाहेर आलें असल्यानें तेवढ्या प्राणद्रव्याला ते श्वेतकण मुकतात आणि ह्यामुळें शरीरांत शिरणारीं रोगबीजें खाऊन नष्ट करण्याचें त्यांचें

सामर्थ्य तितक्या प्रमाणांत कमी होत असतें. रोगबीजांना ही परिस्थिति शरीरांत त्यांचा फैलाव होण्याला अनुकूल असते. ह्यामुळें ह्या वेळीं ह्या श्वेतपिण्डांना प्राणशक्तीचा भरपूर पुरवठा होणें आवश्यक असतें. ह्यासंबंधींची अधिक माहिती मराठी वाचकांनीं डॉ. बा. वि. आठल्ये, M. D. (Hom.) ह्यांच्या, 'ऑक्सिडेजच्या स्रावांची अस्थिरता आणि तज्जन्य रोगोत्पादन व रोगशमन' ह्या निबंधांत पाहावी. हा निबंध रेडियोजानिरोच्या नॅशनल ॲकेडमी ऑफ मेडिसिनचे फेलो व गाडुसान ह्या क्षयावरील औषधाचे संशोधक डॉ. पालो सीब्रा ह्यांच्या मूळ निबंधाच्या आधारें लिहला आहे व तो भिषग्विलासांत प्रसिद्ध झाला आहे.

श्वेतपिण्डांतील ही उणीव भरून काढण्याकरितां ह्या दोन्ही संधिकालांत प्राणायाम करण्याची आवश्यकता असते. प्राणायामाच्या द्वारा ह्या श्वेतपिण्डांत पूर्ववत् पुन्हा प्राणसंचय होऊन ते रोगबीजसंहाराचें आपलें काम करण्यास पूर्ववत् समर्थ होत असतात. ह्यासाठीं ह्या दोन्ही संधिकालांत आपापल्या शक्तीप्रमाणें प्राणायाम करावेत. ह्या दोन्ही वेळीं जर प्राणायाम हातून होतील तर प्रत्याहारादि पुढील अंगांचें अनुष्ठान करतांना चार-दोन प्राणायामांपेक्षां अधिक प्राणायामांची आवश्यकता नसते. वरील दोन्ही वेळीं केलेल्या प्राणायामांच्या अभ्यासामुळें ध्यान-धारणादि करतांना चार-दोन प्राणायाम केल्याबरोबर आवश्यक असलेलें प्राणस्थैर्य व मनःस्थैर्य लवकर प्राप्त होत असतें. ह्याच्या पुढील प्रत्याहार, धारणा, ध्यान आणि समाधि ह्या चार अंगांचें अनुष्ठान मात्र आपल्या सवडीप्रमाणें नियत वेळीं आणि आसनस्थित होऊनच करावें लागतें. येणेंप्रमाणें योगाभ्यास केव्हां करावा ह्याचा विचार झाला.

आतां योगाभ्यास कोठें करावा ह्याचा थोडासा विचार करूं. हठयोगप्रदीपिकेंत योगाभ्यासाला स्थान कसें असावें ह्याचें वर्णन पुढीलप्रमाणें केलें आहे :

> अल्पद्वारमरन्ध्रगर्तविवरं नात्युच्चनीचायतं ।
> सम्यग्गोमय सान्द्रलिप्तममलं निःशेषजन्तूज्झितम् ॥
> बाह्ये मण्डपवेदिकूपरुचिरं प्राकारसंवेष्टितम् ।

केवळ योगैकशरण असणें हे ज्यांना शक्य असेल त्यांना योगाभ्यासाला अशा प्रकारचें स्थान जमविणें शक्य होईल. सामान्य व्यवसायी माणसांना आपापल्या घरांतच योगाभ्यासाला स्थान निर्माण करावें लागेल. प्राचीन पद्धतीनें बांधलेल्या घरांतून देवगृहाची स्वतंत्र जागा असते. असें देवगृह असेल तर योगाभ्यासाला तें स्थान विहित आहे. तेथें अशुचि असतां सहसा कोणी जात नाहीं आणि देवपूजा, उपासना, इत्यादि व्यवहारांखेरीज दुसरा कोणताही व्यवहार तेथें होत नसतो. ह्यामुळें सात्त्विक विचारांच्या स्पंदांनीं तें स्थान भरलेलें असते. ही परिस्थिति योगाभ्यासाला अत्यनुकूल असल्यामुळें शक्यतोंवर अशा प्रकारचें

देवगृह घरांत तयार करावें व तेथें अभ्यास करीत जावा. पण हल्लींच्या राहणींत हेंही शक्य नसेल तेथें एखादी नियत जागा योगाभ्यासाला राखून ठेवावी. त्या जागेंत अशुद्ध स्थितींत शरीर आणि अस्वस्थ स्थितींत मन असतांना बसूं नये. स्वाध्याय, उपासना किंवा योगाभ्यास ह्यांव्यतिरिक्त दुसरा कोणताही व्यवसाय त्या जागेंत बसून करूं नये. अशा तऱ्हेनें हठयोगप्रदीपकेमध्यें सांगितलेलें वरील प्रकारचें स्थळ हें योगाभ्यासाला उत्तम ठिकाण होय, देवघर हें मध्यम होय आणि शक्यतेप्रमाणें वरील प्रकारचें नियत स्थळ हें कनिष्ठ स्थान होय.

आतां योगाभ्यास कोणी करावा ह्याचा विचार करूं. कैवल्यसाक्षात्कार हं योगाचें अंतिम फळ असल्यामुळें तें फळ प्राप्त व्हावें अशी ज्यांची इच्छा असेल त्यांनीं दीर्घकाळ, निरन्तर आणि सत्कारपूर्वक योगाभ्यास केला पाहिजे हें सांगणें नकोच. परंतु सर्वसामान्य लोकांनीं योगाभ्यासाचीं जीं अवान्तर फलें आहेत त्याकरितांही प्रत्यहीं यथाशक्ति योगाभ्यास करणें त्यांच्या हितावें होय. योगाभ्यासानें शरीराचें आरोग्य व सामर्थ्य हीं वाढतात, अंगांतील आळस नाहींसा होतो, मनाच्या ठिकाणीं विलक्षण सामर्थ्य उत्पन्न होतें व तो मनुष्य आपलीं वैयक्तिक, कौटुंबिक, सामाजिक आणि राष्ट्रीय कर्तव्यें दुर्दमनीय उत्साहानें पार पाडण्यास समर्थ होतो. म्हणून गरीबांनीं-श्रीमन्तांनीं, लहानांनीं-मोठ्यांनीं, स्त्रियांनीं-पुरुषांनीं, विद्वानांनीं-अविद्वानांनीं, अशा सर्वांनीं जाति-देश-काल-समय ह्यांचा योग्य विचार करून यथाशक्ति योगाभ्यास आपापल्या फुरसतीप्रमाणें अवश्यमेव करावा.

२२. सूत्रांचे पाठ

योगदर्शनांतील कांहीं सूत्रांचे पाठ कांहीं प्रतींतून भिन्न भिन्न आढळतात. उदाहरणार्थ पाद २, सूत्र ९ ह्यामध्यें अभिनिवेशाचें लक्षण सांगतांना आनंदाश्रमांतील व्यासभाष्यांत "तथा रूढोऽभिनिवेशः" असा पाठ घेतला आहे. योगसुधाकरवृत्तींतही "तथारूढो" असा पाठ घेतला आहे आणि भोजदेवांच्या वृत्तींत "तन्वनुबंधो" असा पाठ घेतला आहे. अशा प्रसंगीं मला जो पाठ सोइस्कर वाटला तो घेऊन सूत्राचा अर्थ व विवरण केलें आहे. वरील सूत्रांत "तन्वनुबंधो" हाच पाठ मीं स्विकारला आहे.

चौथ्या पादांत आनंदाश्रमाच्या व्यासभाष्याच्या प्रतींत "न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु तदप्रमाणकं तदा किं स्यात्" हें सोळावें सूत्र दिलेलें आहे. सदाशिवेंद्र-सरस्वतींनींही हें सूत्र घेतलें आहे. पण आनंदाश्रमाच्या भोजदेववृत्तींत हें सूत्र गाळलेलें आहे. ह्या सूत्राची रचना पाहतां तें मूळ योगदर्शनांतील सूत्र असावें असें वाटत नाहीं. कारण कोणत्याही शास्त्राच्या सूत्रकारांनीं आपापल्या शास्त्रांतील सूत्रांची रचना करीत असतां एकेका सूत्रांत स्वतःचें असें कांहीं निश्चित विधान केलेलें असतें. येथील ह्या सूत्रांत "तदा किं स्यात्" असा प्रश्न केलेला

आहे. सर्वच शास्त्रांचीं सूत्रें मीं पाहिलेलीं नाहींत पण अनेक तज्ज्ञांना विचारतां अशा प्रश्नार्थक स्वरूपाचें सूत्र अन्यत्र कोठेंही आढळत नाहीं असें त्यांजकडून समजलें. पूर्वीच्या काळीं ज्या पोथ्या लिहिल्या जात त्यांत मूळ सूत्र व त्याची टीका हीं तोडून न लिहितां धावत्या ओळींत लिहिण्याची वहिवाट असे. मूळ योगसूत्रांत "वस्तुसाम्ये" हें १५ वें सूत्र आहे. त्यानंतर 'न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु,' इत्यादि वाक्य स्वतंत्र सूत्र नसून व्यासभाष्यांतीलच ती पंक्ति असावी असें वाटतें आणि नंतरचें 'तदुपरागापेक्षित्वात्' हें सूत्र मागील पंधराव्या सूत्राशीं पूर्ण सुसंगत होत असल्यामुळें तें सोळावें सूत्र नीटपणें बसतें; तेव्हां आनंदाश्रमाच्या प्रतींत दिलेलें 'न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु' हें स्वतंत्र सूत्र न मानतां ती भाष्यांतीलच पंक्ति असल्याचें स्पष्ट दिसतें. तथापिही त्या वाक्यांतील प्रतिपाद्यविषयाच्या चर्चेनें विज्ञानवादाचें खंडण करण्यास साहाय्य होत असल्यामुळें तें स्वतंत्र सूत्र म्हणून ह्या ग्रंथांत स्वीकृत केलें आहे.

सूत्रसंख्येच्या दृष्टीनेंही टीकाकारांत मतभेद आढळतो. भोजदेवांनीं 'न चैकचित्ततन्त्रं वस्तु' हें सूत्र स्वीकारलेलें नसल्यामुळें त्यांचीं एकूण सूत्रें १९४ भरतात. व्यासभाष्यांत हें सूत्र दिलें असल्यामुळें त्यांची १९५ सूत्रें भरतात आणि सदाशिवेंद्रसरस्वतींनीं व्यासभाष्यांतील 'एतेन शब्दाद्यन्तर्धानमुक्तं' हें वाक्य स्वतंत्र सूत्र असें मानलें आहे व ह्याच्या पुढील सूत्रांतील 'अरिष्टेभ्यो वा' हें स्वतंत्र सूत्र मानलें आहे. अशा तऱ्हेनें दोन सूत्रें अधिक झाल्यामुळें योगसुधाकरवृत्तींत एकूण सूत्रें १९७ होतात. प्रस्तुत ग्रंथांत व्यासभाष्यानुसार १९५ सूत्रें धरलीं आहेत.

सूत्रपाठाच्या दृष्टीनें आणखी एका सूत्राविषयीं कांहीं चिकित्सक लेखकांनीं थोडासा गोंधळ उडवून दिला आहे. हें सूत्र म्हणजे तिसऱ्या पादांतील शेवटचें सूत्र होय. हें सूत्र असें आहे: "सत्वपुरुषयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यम्" ह्या सूत्राला कांहीं प्रतींत 'इति' असें पद शेवटीं जोडण्यांत आलें आहे. भोजदेव किंवा सदाशिवेंद्रसरस्वती ह्यांनीं 'इति' ह्या पदाविरहितच हें सूत्र दिलें आहे. परंतु आनंदाश्रमांतील व्यासभाष्यामधील ह्या सूत्राला 'इति' हें पद जोडलेलें आहे. ह्या ठिकाणीं जोडलेल्या ह्या 'इति' पदामुळें कांहीं अर्वाचीन चिकित्सकांच्या बुद्धीला चांगलेंच खाद्य मिळालें आहे. 'इति' ह्या पदावरून दोन तर्क काढण्यांत आले आहेत. पहिला असा कीं ज्या अर्थीं 'इति' हें समाप्तिसूचक पद येथें घातलें आहे त्या अर्थीं पतंजलींनीं प्रथमतः हे तीन पाद लिहूनच योगदर्शन पुरें केलें असलें पाहिजे व त्यांनीं चौथा पाद मागाहून लिहिला असला पाहिजे. दुसरा तर्क असा कीं पतंजलीचें योगदर्शन मूलतः तीन पादांचेंच होतें व चौथा पाद दुसऱ्या कोणीतरी मागाहून तयार करून योगदर्शनांत घुसडून दिला. ह्यांतील पहिला तर्क अगदींच बालिश आहे तर दुसरा तर्क अगदींच बाष्कळ

आहे, हें कसें तें पाहूं. दुसऱ्या तर्काला बाष्कळ म्हणण्याचें कारण असें कीं पहिल्या तीन पादांचेंच मूळचें योगशास्त्र असें म्हटलें तर चौथ्या पादांतील विषय इतके महत्त्वाचे आहेत कीं त्यांच्या अभावीं योगशास्त्र पुरेंच होऊं शकत नाहीं. पतंजलींनीं तीन पादांतच योगशास्त्र पुरें केलें असें म्हणणें म्हणजे पतंजलींच्या पदरीं निराळ्या शब्दांत अप्रबुद्धपणा बांधल्यासारखें होत आहे. वेदान्तदर्शनांत साधकाच्या ज्या सात अवस्था सांगितल्या आहेत, त्यांतील सत्त्वापत्ति, असंसक्ति, पदार्थाभाविनी आणि तुर्यगा ह्या चार अवस्था जीवन्मुक्ताच्या होत. जीवन्मुक्ताच्या ठिकाणीं ह्या चार अवस्था समाधितारतम्यानें होत असतात. ह्यामुळें ह्या जीवन्मुक्तावस्थेचें वर्णन योगदर्शनांत येणें हें अत्यंत आवश्यक आहे. ब्रह्मविद्येचीं वेदान्तशास्त्र व योगशास्त्र हीं क्रमशः उपपत्त्यात्मक व प्रयोगात्मक अशीं दोन अंगें असल्यामुळें जीवन्मुक्तावस्थेचें वर्णन दोन्हीं शास्त्रांत एकवाक्यतेनें होणें अवश्य होतें व तसें तें चौथ्या पादानें झालें आहे.

त्याचप्रमाणें योगदर्शनाच्या चारही पादांत विषयप्रतिपादनाचा सारखा वाढता ओघ स्पष्ट दिसून येतो. योग म्हणजे चित्ताच्या वृत्तीचा निरोध होय हें प्रथम पादाच्या आरंभींच सांगितलें आहे. हा वृत्तिनिरोध संप्रज्ञात व असंप्रज्ञात समाधींत क्रमशः पूर्णतेला जात असतो म्हणून तो निरोध साधण्याचीं साधनें अभ्यास व वैराग्य हीं अगोदर सांगून मग दोन्ही समाधींचा विचार ह्या पादांत केला आहे. म्हणून ह्याला समाधिपाद हें अन्वर्थक नांव दिलें आहे. दुसऱ्या पादांत हा समाधि साधण्याला साधनीभूत अशीं यम, नियम, आसन, प्राणायाम आणि प्रत्याहार हीं पांच बहिरंग साधनें सांगितलीं असल्यानें ह्याला साधनपाद हें नांव ठेविलें तेंही योग्यच आहे. तिसऱ्या पादांत निरोधाचीं अंतरंग साधनें धारणा, ध्यान आणि समाधि हीं प्रथमच सांगून ह्या तिहींच्या अनुष्ठानानें जीं ज्ञानें व सामर्थ्यें योग्याच्या अंगीं प्रकट होत असतात, त्यांचें सविस्तर कथन केलें असल्यानें ह्याला विभूतिपाद असें नांव दिलें आहे, तेंही उचितच आहे. ह्या सर्व सिद्धीविषयीं 'ते समाधावुपसर्गा व्युत्थाने सिद्धयः' असें ह्या पादांतच सांगितलें आहे. तेव्हां हे उपसर्ग टाळून पुढें गेल्यावर जी कैवल्यावस्था प्राप्त होते तिचें सविस्तर वर्णन करण्याकरितां चौथा पाद लिहिणें अगदीं ओघानेंच प्राप्त होतें. तेव्हां ह्या पादांत प्रथम कैवल्यानुभवाच्या आड येणाऱ्या भोगवासना भोगून उपशान्त करण्यासाठीं योगी अनेक शरीरें व चित्तें निर्माण करून त्यांचा उपशम कसा करतो हें सांगून नंतर त्याला निष्प्रतिबंध कैवल्यानुभव कसा घडतो व चित्तविश्रांतितारतम्यानुसार तो उत्तरोत्तर श्रेष्ठ भूमिकांत प्रगत होऊन अंतीं विदेहमुक्तीला कसा प्राप्त होतो हें सांगितलें आहे. ह्यावरून असें निश्चित आहे कीं तीन पादांत ह्या शास्त्राची पूर्तता होतच नाहीं. ह्यामुळें पतंजलीसारख्या महामुनींनीं तीन पादच केले व चौथा पाद अन्य कोणीं तयार करून योगदर्शनांत समाविष्ट केला हें म्हणणें अगदींच मूर्खपणाचें होय.

येथें आणखीही एका गोष्टीचा विचार करावयास पाहिजे. आपल्या वैदिक वाङ्मयांत पाद हा शब्द चार ह्या संख्येशीं निगडित आहे. 'पादोऽस्य विश्वा-भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि' असें विराट पुरुषाचें वर्णन पुरुषसूक्तांत केलें आहे. तसेंच 'वृषो हि भगवान् धर्मः' असें आगमवचन असल्यामुळें धर्माला वृषाप्रमाणें चार पाय आहेत अशी शिष्टकल्पना रूढ आहे. मनुस्मृतीच्या पहिल्या अध्यायांत 'चतुष्पात्सकलो धर्मः' असें वचन असून पुढें तप, ज्ञान, यज्ञ आणि दान हे चार पाद सांगितले आहेत व त्रेतादि युगांत हा धर्म 'पादशस्त्ववरोपितः' म्हणजे एकेका पादानें कमी होत जातो असें सांगितलें आहे. ह्या श्रुतिस्मृतिवचनांवरून हें उघड होत आहे कीं पाद अशी संज्ञा जेथें देण्यांत येते तेथें ती चार ह्या संख्येशीं संलग्न असते; तेव्हां पतंजलींनीं समाधिपाद, साधनपाद व विभूतिपाद अशीं नांवें दिलीं असल्यामुळें चौथा कैवल्यपाद त्यांचाच आहे ह्याविषयीं अल्पसुद्धा शंका नाहीं. त्यांनीं तीन भागांतच योगदर्शन पुरें केलें असतें तर त्यांना अध्याय, प्रकरण अशी कांहीं तरी संज्ञा दिली असती. तीन ह्या संख्येशीं 'पाद' ह्या संज्ञेचा कांहींच संबंध नसतां त्यांना पाद हें नांव देण्याचा अप्रयोजकपणा करण्याचें त्यांना कांहींच प्रयोजन नव्हतें. श्रीमच्छंकराचार्योनींही आपल्या शारीरभाष्यांतील प्रत्येक अध्यायाच्या पोटविभागाला पाद अशी संज्ञा देऊन प्रत्येक अध्यायांत चारच पाद केले आहेत. तेव्हां हे चारही पाद पतंजलींचेच आहेत ह्यांत मुळींसुद्धा शंका नाहीं.

तेव्हां ह्या एकंदर विवेचनावरून हें स्पष्ट होत आहे कीं योगदर्शनांत चौथा पाद कोणीं मागाहून करून घातला हें म्हणणें अगदींच व्यर्थ आहे. आतां पतंजलींनींच हा चौथा पाद मागाहून नवीन करून योगदर्शनांत घातला हें विधान बालिश आहे असें म्हणण्याचें कारण असें कीं तें जर मान्य केलें तर जे पतंजली दर्शनकार म्हणून मान्यता पावले त्यांना चौथा पाद करून घालतांना पूर्वीचें समाप्तिदर्शक 'इति'पद काढून टाकण्याचें लक्षांत आलें नाहीं असें म्हणण्यासारखें होतें. तात्पर्य ह्या शेवटच्या सूत्राचा ज्या अर्थी भोजदेव किंवा सदाशिवेंद्रसरस्वती ह्यांसारख्या विद्वान् टीकाकारांनीं 'इति' पदाविरहित पाठ घेतला आहे त्या अर्थी तोच पाठ बरोबर असून लेखकाच्या अनवधानामुळें 'इति' हें पद एखाद्या प्रतींत लावलें गेलें असावें हें स्पष्ट आहे.

२३. योगदर्शनावरील संस्कृत टीका

संस्कृत भाषेंत योगदर्शनावर मणिप्रभा, योगसिद्धान्तचंद्रिका, सूत्रार्थबोधिनी, योगसूत्रवैदिकवृत्ति, पदचंद्रिका, योगसुधाकर, विज्ञानभिक्षूची योगसूत्रवृत्ति, इ० अनेक टीका प्रसिद्ध आहेत. ह्या सर्व टीकांहून व्यासभाष्य ही टीका अधिक जुनी, सर्वांहून महत्त्वाची आणि सर्वांत अधिक प्रसिद्ध आहे. ह्या व्यास-भाष्यावर वाचस्पतिमिश्रांची अतिशय सुबोध व सर्वांगमनोहर अशी टीका प्रसिद्ध आहे.

त्याचप्रमाणें भोजदेवांची राजमार्तंड नांवाची वृत्तीही प्रसिद्ध आहे. ह्या सर्व टीकाग्रंथांत व्यासभाष्य ही टीका अति प्राचीन दिसते. तिची भाषा प्रौढ व ओघवती, तिच्यांतील वाक्यें ठसठशीत व अर्थपूर्ण आणि विचार अतिगंभीर आणि चटकन् मनाची पकड घेणारे अशा प्रकारची ही टीका आहे. कांहीं कांहीं ठिकाणीं तर अंतःकरणाला ती तात्काळ वेधून टाकते.

ह्या सर्व गुणांमुळें हें व्यासभाष्य खुद्द वेदव्यासांचेंच आहे अशी कल्पना रूढ झाली ह्यांत नवल नाहीं. इतकें खरें कीं हें भाष्य खुद्द वेदव्यासांचें नसलें तरी तें सर्वांत जुनें असून सर्व टीकाकारांनीं आपापल्या टीका लिहितांना तें डोळ्यांपुढें ठेवून आपल्या टीका लिहिल्या असाव्यात असें स्पष्ट दिसून येतें. असें असलें तरी हें भाष्य सामान्य संस्कृतज्ञांस समजण्यास कठीणच पडतें.

सामान्य संस्कृत येणाऱ्यांस एकंदर टीकांमधून सदाशिवेंद्रसरस्वतींची योगसुधाकरवृत्ति आणि भोजदेवांची राजमार्तंडवृत्ति ह्या दोन टीका विशेष उपयोगी पडण्यासारख्या आहेत. प्रत्येक टीकाकार आपली टीका लिहितांना इतर टीकाकारांपेक्षां आपणांस कांहींतरी विशेष सांगावयाचें आहे अशा अभिनिवेशानेंच ती लिहीत असतो आणि हें एका दृष्टीनें स्वाभाविकही आहे; कारण त्या टीकाकाराला जर कांहीं विशेष सांगावयाचें नसेल तर तो टीका लिहिण्यास प्रवृत्तच होणार नाहीं हें उघडच आहे. हे सर्वच टीकाकार विद्वान् पंडित असल्यामुळें प्रत्येक टीकेंत कांहीं भिन्न भिन्न विशेष आढळून येतात हेंही खरेंच आहे. तथापि ज्या संस्कृतज्ञ वाचकाला हे सर्व टीकाग्रंथ वाचण्याइतका सूक्ष्म अभ्यास करावयाचा नसेल त्याला योगदर्शनाची चांगली ओळख होण्यासाठीं वरील दोन टीका पुरेशा आहेत. सदाशिवेंद्रसरस्वती हे तर योगसिद्ध पुरुष होते. ह्यामुळें त्यांची टीका योगप्रमेयाला धरून असूनही अतिसुलभ आहे. मॅट्रिकपर्यंत संस्कृतचा अभ्यास झालेल्यांना ही टीका सहज समजेल इतकी ती सुबोध आहे. ह्यामुळें संस्कृतमधून योगदर्शन समजावून घेणाराला ह्या टीकेचा बहुत उपयोग होतो.

भोजदेवांची राजमार्तंडवृत्ति ही देखील अशीच सोपी टीका आहे. तथापि हे टीकाकार मोठे पंडित असल्यामुळें कांहीं ठिकाणीं ह्यांची टीका पांडित्यप्रचुर व म्हणून दुर्बोध अशीही झालेली आहे. हे भोजदेव क्षत्रीय राजकुलांतील असून दहाव्या शतकांत धारानगरींत राज्य करीत होते. लक्ष्मी व सरस्वती ह्यांचा एकत्र संयोग सहसा दृष्टीस पडत नाहीं. पण ह्या राजपुरुषावर दोघींची कृपा होती. ह्यांनीं रामायणचंपू, सरस्वतीकंठाभरण, आयुर्वेदसर्वस्व, शब्दानुशासन, प्रश्नचिंतामणि, इत्यादि अनेक शास्त्रीय ग्रंथ लिहिले असल्यामुळें ह्यांची तत्कालीन भारतीय विद्वानांत मोठी ख्याति असे व आजलाही ह्यांच्या ग्रंथांना मोठी मान्यता आहे.

योगदर्शनावरील त्यांच्या वृत्तींत ह्यांचें हें विद्वत्त्व वर उल्लेखिल्याप्रमाणें सर्वत्र दिसून येतें हें खरें. तथापिही ह्यांनीं योगांगांचें प्रत्यक्ष अनुष्ठान करून मग ही टीका लिहिली आहे असें वाटत नाहीं. व्यासभाष्य आणि सदाशिवेंद्रांची योगसुधाकरवृत्ति हे दोन अपवाद सोडले तर बाकीच्या बहुतेक सर्व टीकाकारांत वरील दोष असल्याचेंच दिसतें. भोजदेवांनीं कित्येक ठिकाणीं आपल्या पांडित्याच्या जोरावर अगदीं साफ चुकीचींही विधानें खपवून दिलीं आहेत. एवढ्या विद्वान् टीकाकारांसंबंधीं वरील विधान केल्यावर त्याच्या पुष्ट्यर्थ एखादें तरी उदाहरण देणें अवश्य असल्यानें तें देतों. कैवल्यपादाच्या पहिल्या सूत्रावर ह्यांची टीका येणेंप्रमाणें आहे:

"**काश्चन जन्मनिमित्ता एव सिद्धयः।**

यथापक्ष्यादीनामाकाशगमनादयः। ....औषधिसिद्धयो यथा पारदादिरसायनाद्युपयोगात्। मंत्रसिद्धिर्यथा मंत्रजपात् केषांचिदाकाशगमनादि। तपःसिद्धिर्यथा विश्वामित्रादीनाम्। समाधिसिद्धीः प्राक् प्रतिपादिताः।" इतकी टीका ही ठीक आहे. ह्याच्यापुढें हे म्हणतात:

"**एताः सिद्धयः पूर्वजन्मक्षपितक्लेशानामेवोपजायन्ते। तस्मात् समाधिसिद्धा विवान्यासाम् सिद्धीनाम् समाधिरेव जन्मान्तराभ्यस्तः कारणम्, मन्त्रादीनि निमित्तमात्राणि।**" येथें ह्या टीकाकारांनीं सपशेल चुकीचें विधान केलेलें आहे. जन्म-औषधी-मन्त्र ह्यांपासून प्राप्त होणाऱ्या सिद्धि "पूर्वजन्मक्षपितक्लेशानां एव उपजायन्ते" म्हणजे ज्यांच्या चित्तांतील क्लेश पूर्वजन्मांतच क्षीण झालेले असतात त्यांच्या ठिकाणींच ह्या सिद्धि प्रकट होतात असें विधान ह्यांनीं केलें आहे आणि पुढें समाधिसिद्धीप्रमाणेंच जन्म-औषधी-मन्त्र ह्यांपासून प्राप्त होणाऱ्या सिद्धींना जन्मान्तरी अभ्यस्त असलेला समाधीच कारण आहे, मन्त्रादिक हीं केवळ निमित्तमात्र होत असेंही ह्यांनीं म्हटलें आहे. पण हें उघडउघड चुकीचें आहे. कारण पक्ष्याचा जन्म आल्यामुळेंच केवळ आकाशगमनादिक सिद्धि त्या जीवांच्या ठिकाणीं प्रकट होत असतात. ह्या प्रकट होण्याला पूर्वजन्माभ्यस्त समाधीच जर कारण होत असेल आणि ते पक्ष्यादिक जर 'पूर्वजन्मक्षपितक्लेश' असतील तर मग आकाशगमन ही सिद्धि अंगीं असलेले धुंगुरट्यापासून गरुडापर्यंतचे आकाशांत उडणारे सर्व प्राणी अनायासेंच कैवल्यसाक्षात्कारवान् होणार! तसेंच पारदादि रसायनामुळें कायसंपत् ज्यांना प्राप्त झालेली असेल, ते जीवही पूर्वजन्मक्षपितक्लेश असल्याचें मानिलें तर तेही कैवल्यसाक्षात्कारी होणार! अश तऱ्हेचीं चुकीचीं विधानें ह्या टीकाकारांनीं कांहीं ठिकाणीं केलेलीं आहेत.

तसेंच ह्या टीकाकारांना योगाभ्यासाची अंतर्मुख दृष्टि नसल्यामुळें प्रमेयाच्य दृष्टीनेंही योगसूत्रांचा भलताच अर्थ ह्यांनीं कित्येक ठिकाणीं केला आहे. अशा प्रकारचेंही एक उदाहरण घेऊं: ह्याच पादांत सहावें सूत्र 'तत्र ध्यानजमनाशयम्' असें आहे. ह्या सूत्राचा संबंध मागील चार व पांच ह्या सूत्रांशीं

आहे. चौथ्या सूत्रांत योगी आपल्या अस्मितेपासून, प्रारब्धभोगार्थ अनेक चित्तें निर्माण करतो असें सांगितलें आहे. पांचव्या सूत्रांत ह्या अनेक चित्तांना प्रयोजक चित्त एकच असल्यामुळें सर्व चित्तें एकमेकाला अनुकूलत्वानें वर्तत असतात असें सांगितलें आहे आणि नंतर 'तत्र ध्यानजमनाशयम्' हें सहावें सूत्र आलेलें आहे. येथें ह्या टीकाकारांनीं दोन घोडचुका केलेल्या आहेत. त्यांनीं 'तत्र' ह्याचा संबंध नजीकचीं सूत्रें सोडून पहिल्या सूत्राशीं जोडला आहे. वास्तविक तो पांचव्या सूत्रांतील जीं अनेक चित्तें त्यांना अनुलक्षून आहे. कारण योग्याचें मूळचें चित्त आणि त्यानें अस्मितेपासून निर्माण केलेलीं इतर चित्तें ह्यांचा विचार चालला आहे आणि त्यांतलें मूळचें ध्यानज चित्त हें अनाशम असतें हें येथें सांगावयाचें आहे. असें असूनही 'तत्र' ह्याचा संबंध मधलीं भिन्न-विषय-प्रतिपादक सूत्रें ओलांडून ह्यांनीं पहिल्या सूत्राशीं जोडला आहे. ही चूक होण्याला कारण असें कीं 'ध्यानज' चित्त म्हणजे काय ह्याकडे ह्या टीकाकारांचें लक्ष गेलेलें नाहीं किंवा ध्यानज चित्त म्हणजे काय हेंच त्यांना समजलें नाहीं. त्यांनीं खालील टीकेंत "ध्यानजं समाधिजं यच्चित्तं तत् पंचसुमध्ये अनाशयं कर्मवासनारहितं" असें म्हटलें आहे. पण ध्यानज म्हणजे समाधिज म्हणणें हें अत्यंत अशास्त्रीय होय. योगसूत्रकार हे शास्त्रकार आहेत; त्यांनीं ध्यान आणि समाधि ह्यांच्या भिन्न भिन्न व्याख्या तिसऱ्या पादांत केल्या आहेत. त्यांना जर समाधिजचित्त असा अर्थ येथें विवक्षित असता तर ह्या सूत्रांत 'ध्यानज' असा शब्द न घालतां 'समाधिज' असाच शब्द त्यांनीं घातला असता. कोणत्याही शास्त्राचे सूत्रकार सूत्र रचीत असतांना किती सावधपणानें सूत्रांतील शब्दयोजना करीत असतात हें सर्व प्रसिद्ध आहे. ही गोष्ट मॅक्समुल्लरसारख्या परद्वीपस्थ पंडितांच्याही लक्षांत आली आहे. केळकर-समग्र-वाङ्मयांत तत्त्वज्ञानखंडांत ह्यासंबंधांतील मॅक्समुल्लरचें मत पुढीलप्रमाणें दिलें आहे.

पण मॅक्समुल्लर म्हणतो: 'माझी फार वर्षांच्या अनुभवानें अशी समजूत झालेली आहे कीं हिंदुशास्त्रदर्शनकार निरर्थक शब्द कधींच वापरत नाहींत. तसेंच केवळ लोकांना भिऊन किंवा खूष करण्याकरितां ते कोणतेंही मत प्रतिपादीत नाहींत. त्यांना प्रामाणिकपणें जें वाटतें तेंच ते बोलतात.'

जी गोष्ट परद्वीपस्थ पंडिताच्याही लक्षांत येते ती गोष्ट भारतीय संस्कृतज्ञ पंडिताच्या लक्षांत येऊं नये ही आश्चर्याची गोष्ट आहे. येथें 'ध्यानज' एवेजीं 'समाधिज' म्हटल्यानें, ह्या सूत्राचा दूरान्वयानें पहिल्या सूत्रांशीं संबंध जोडण्यांत आला; ही तर एक चूक झालीच, पण दुसरीही अशी चूक झाली कीं वरील चौथ्या व पांचव्या सूत्रांतला विषय ह्यामुळें अपुराच राहिला. येथें विषयाचा ओघ असा आहे: योगी असंप्रज्ञात समाधींत जाण्याचा अभ्यास करीत

असतां कांहीं बलवत्तर वासनांचा प्रतिबंध होत असल्याचें त्याला आढळून येतें. ह्या वासना असंप्रज्ञात समाधींत जाऊं देत नाहींत असें त्याल आढळून येतें. ह्या वासनांचा हा अडथळा दूर करण्यासाठीं हा योगी एक उपाय योजीत असतो. तिसऱ्या पादांत ४८ व्या सूत्रांत सांगितलेली भूतजय ही सिद्धि त्याला प्राप्त झाली असल्यामुळें तो अडथळा करणाऱ्या वरील वासनांच्या भोगार्थ स्वतंत्र शरीरें आणि त्या शरीरद्वारा त्या वासनांचा भोग घेणारीं चित्तें निर्माण करीत असतो. ह्या शरीरांच्या व चित्तांच्या द्वारा तो प्रारब्धांतर्गत वासनांचा ते ते भोग भोगून क्षय करीत असतो. येथें प्रश्न असा उत्पन्न होतो कीं हे भोग भोगल्यामुळें त्या त्या चित्तांत कर्माशय उत्पन्न होतो कीं नाहीं? जर उत्पन्न होत असेल तर जाति, आयुष्य आणि भोग हा विपाक त्यापासून उत्पन्न होणार आणि मग तो योगी पुन्हा संसारबंधनांत पडणार! ह्या शंकेच्या निवृत्तीसाठीं सहावें सूत्र आहे. ह्या सूत्रानुसार वरील शंकेचें निरसन असें होतें कीं भोगांसाठीं निर्माण केलेलीं शरीरें व चित्तें तो तो भोग योग्याला देऊन कृतकार्य होत्सातीं आपापल्या उपादान कारणांत विलीन होतात आणि त्यांच्यावरोवरच योग्याला प्रतिबंध करणाऱ्या भोगवासना प्रारब्धक्षय झाल्यामुळें अस्तंगत होतात. मग राहिलें मूळचें योग्याचें ध्यानज चित्त. ह्या चित्तांत आतां भोगवासना उरलेल्या नसल्यामुळें तें अनाशयच राहतें आणि म्हणून ह्या योग्याला कर्माशयापासून उत्पन्न होणारा ‘ जात्यायुर्भोग ’ रूपी विपाक भोगावा न लागतां तो असंप्रज्ञात समाधींत प्रविष्ट होऊन कैवल्याचा अनुभव निर्वेधपणें घेतो. आतां येथें समाधिजचित्त हें सर्व करूं शकतें असें म्हणतां येत नाहीं. कारण अर्थमात्रनिर्भासता आणि स्वरूपशून्यता हें समाधीचें लक्षण आहे. ह्या अवस्थेंत भोगार्थ शरीरें व चित्तें निर्माण करण्याची वासना उदारावस्थेंत येणें शक्य नसतें, ती ध्यानावस्थेंत उदित होऊं शकते. कारण ह्या अवस्थेंत ध्याता, ध्येय व ध्यान ही त्रिपुटी असते, ह्यामुळें समाध्यवस्थेंत प्रवेश करण्याला प्रतिबंध करणाऱ्या भोगवासनांच्या अस्तित्वाचे स्पंद योग्याला ध्यानावस्थेंत गोचर होत असतात आणि त्यांचा नाश होण्यासाठीं योगी आपल्या अस्मितेंतून तीं शरीरें व चित्तें निर्माण करीत असतो असें वरच्या चौथ्या सूत्रांत सांगितलें आहे. म्हणजे येथें योगी सास्मित संप्रज्ञात समाधीच्या ध्यानावस्थेंत असतो आणि अस्मितेचा उपशम करून असंप्रज्ञात समाधींत प्रवेश करण्याच्या खटपटींत गुंतलेला असतो. येथें प्रतिबंध करणाऱ्या भोगवासना त्याच्या विशुद्ध प्रज्ञेला गोचर होत असतात आणि भोगानें त्या नाहींशा करण्याकरितां तो आपल्या अस्मितेंतून भोगार्थ भिन्न शरीरें व चित्तें निर्माण करतो, त्यांच्याद्वारा भोग भोगतो, भोग संपतांच तीं शरीरें व चित्तें महत्तत्त्वांत विलीन होतात आणि योग्याचें सास्मित ध्यानावस्थेंतील चित्त अनाशय होतें व मग योगी सास्मित समाधींतून असंप्रज्ञात समाधींत निर्वेधपणें समाविष्ट होतो.

अंतर्मुख दृष्टीनें क्रमशः चतुर्विध संप्रज्ञात समाधींचा सूक्ष्म अभ्यास व विचार

केला नसेल, तर ' ध्यानजं चित्तं अनाशयं ' ह्याचें स्वारस्य सुचणें शक्य नाहीं. भोजदेवांनीं असा अभ्यास केला असावा असें कोठेंच आढळून येत नाहीं. पांडित्याच्या जोरावर त्यांनीं आपली टीका लिहिली असल्यामुळें जेथें अंतरंग साधनांच्या अभ्यासाचा प्रश्न असेल, तेथें हे टीकाकार किंवा बहिर्मुख वृत्तीचे इतर टीकाकार ह्यांवर भर न ठेवतां आपल्या अनुभवाला काय येतें ह्यावर अधिक विसंबून साधकानें ह्या टीकांचा सूत्रार्थ जाणण्यासाठीं खुशाल उपयोग करून घ्यावा.

संस्कृत टीकांवरून ज्यांना योगदर्शनाचा परिचय करून घ्यावयाचा असेल त्यांना व्यासभाष्य, भोजदेवांची वृत्ति व सदाशिवेंद्रसरस्वतींची वृत्ति हे तीन टीकाग्रंथ पुरेसे असल्यानें तेवढ्यांचाच अल्प परामर्श येथें घेतला आहे.

२४. योगदर्शनावरील इंग्रजी वाङ्मय

योगदर्शनावर इंग्रजीमध्यें बरेंच वाङ्मय आहे आणि तें एकमार्गानुगामी संस्कृत टीकाकारांच्या विवेचनापेक्षां अधिक चौकसपणाचें व म्हणून अधिक उपयुक्त आहे. कारण त्यांनीं योगदर्शनाच्या अंगांचें विवेचन जरा व्यापक दृष्टीनें प्रायः केलेलें असतें. ह्या सर्व वाङ्मयाचा परिचय करून देण्याइतका स्थलावकाश येथें नसल्यानें आणि त्याची तादृश आवश्यकताही नसल्यानें त्यांतल्या त्यांत महत्त्वाच्या अशा फक्त दोनच इंग्रजी ग्रंथांचा परिचय येथें करून देत आहें.

ह्यांतील पहिला ग्रंथ म्हणजे डॉ. Kovoor T. Behanan, Ph.D. ह्यांचा ' Yoga, A Scientific Evaluation ' हा होय. जगद्विख्यात येल विश्वविद्यालयांत तत्त्वज्ञान व मानसशास्त्र ह्यांचा अभ्यास केल्यानंतर त्यांना त्या विश्वविद्यालयानें योगशास्त्राचें प्रात्याक्षिक शिक्षण घेण्याकरितां लोणावळें येथील स्वामी कुवलयानंद ह्यांच्या कैवल्यधाम ह्या संस्थेंत पाठविलें होतें. हे गृहस्थ जन्मानें हिंदु असून पाश्चात्य तत्त्वज्ञान व मानसशास्त्र ह्यांत चांगले प्रवीण असल्यामुळें त्यांनीं लोणावळें येथें आपलें शिक्षण सुबुद्धपणें पुरें केलें आणि नंतर त्यांनीं अमेरिकेस परत गेल्यावर वरील ग्रंथ लिहिला व त्यावरून त्यांस १९३४ सालीं त्या विश्वविद्यालयानें Ph. D. पदवी दिली.

ह्या विशिष्ट परिस्थितीमुळें डॉ. बेहनन् ह्यांचा हा ग्रंथ इंग्रजींतून योगदर्शनाची सामान्य माहिती घेऊं इच्छिणाऱ्याला चांगलाच उपयुक्त होण्यासारखा आहे. ह्या ग्रंथकारांनीं योगदर्शनाचा बऱ्याच व्यापक दृष्टीनें विचार केला असल्यामुळें ह्या ग्रंथाच्या वाचनानें योगदर्शनाकडे व्यापक दृष्टीनें पाहण्याची नवी दृष्टि मिळते हें जरी खरें आहे तरी पतंजलि काय म्हणतात हें कांहीं ठिकाणीं ह्या ग्रंथकारांना यथार्थत्वानें ग्रहण करतां आलें नाहीं. तर क्वचित् ठिकाणीं पतंजलींचें कांहीं

मुद्द्यांसंबंधीं कांय म्हणणें आहे ह्याकडे त्यांचें सर्वथा दुर्लक्ष झालेलें आहे. सदर ग्रंथकार लोणावळें येथील कैवल्यधामांत राहून तेथें त्यांनीं योगाचें प्रात्यक्षिक ज्ञान मिळविलें व नंतर अमेरिकेंत जाऊन हा ग्रंथ लिहिला असल्यामुळें अशा कांहीं बाबींचीं उदाहरणें देऊन कैवल्यधामाचे संचालक श्रीमान् कुवलयानंद स्वामीजी ह्यांस पत्रद्वारा कळविलें होतें. त्यावर स्वामीजींकडून पुढीलप्रमाणें उत्तर आलें :

"Your remarks about Dr. Behanan's book are quite relevent............I should further point it out to you here that Dr. Behanan did not complete his thesis under me............... After his return to America he worked under a Professor of Psychology who is more of a Behaviourist than anything else. There are many things in Dr. Behanan's Book with which I am not in agreement. It pleased me very much to see that ycu have such a deep interest in the psychological studies of Yoga."

वस्तुस्थिति अशी असली तरी ह्या ग्रंथासंबंधीं निःसंकोचपणें असें म्हणतां येतें कीं वरील कांहीं दोष सोडले तर हा ग्रंथ योगदर्शनावरील जे पांच-सहा इंग्रजी ग्रंथ मला वाचावयास सापडले त्या सर्वांहून समजण्यास अधिक चांगला वाटला. ह्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेंत प्रस्तावनालेखकानें ह्या ग्रंथाविषयीं असे उद्गार काढले आहेत :

'The reader will, I feel confident, find material here for deep thought and a basis for increased respect for the subtleties of the Hindu mind."

ग्रंथवाचनानंतर त्यासंबंधीं वरील उद्गार यथार्थ आहेत असें माझ्या अनुभवास आलें ; ह्यामुळें पातञ्जलयोगावरील इंग्रजींतील ग्रंथ वाचूं इच्छिणाऱ्यांनीं हा ग्रंथ एकदां अवश्य नजरेखालून घालावा अशी माझी सूचना आहे.

दुसऱ्या एका दृष्टीनें महत्त्वाच्या अशा योगदर्शनावरील आणखी एका ग्रंथाचा थोडासा परमार्श येथें घेणें आवश्य आहे. तो ग्रंथ म्हणजे हार्वर्ड युनिव्हर्सिटींतील तत्त्वज्ञानाचे प्रोफेसर J. H. Woods ह्यांनीं केलेलें—योगसूत्रें, व्यासभाष्य आणि त्यावरील टीका—ह्यांचें भाषांतर होय. हा ग्रंथ ह्या युनिव्हर्सिटीनें आपल्या Oriental Series मधील सतरावा ग्रंथ म्हणून प्रसिद्ध केला आहे. ह्या ग्रंथाच्या प्रकाशनाच्या कामीं सदर विद्यापीठानें हजारों रुपये खर्च केलेले असून त्याचें एकंदर बाह्यांग त्या विद्यापीठाला शोभेल असेंच झालें आहे. हें एका मोठ्या विद्यापीठाचें प्रकाशन असल्यामुळें सर्व देशांतील ग्रंथसंग्रहालयांतून ह्याचा संग्रह करण्यांत आलेला आहे आणि योगदर्शनावरील एक अधिकृत ग्रंथ अशी

मान्यता ह्यास सर्वत्र मिळालेली आहे. उ. शिकागो येथील The Open Court ह्या नियतकालिकांत वुइल्यम लॉफ्टसूहेअर ह्या लेखकानें लिहिलेल्या Generation and Regeneration ह्या लेखांत प्रो. वुड्सूच्या ह्या भाषांतराला Standard Translation of Patanjali's Yogasûtrâs असा उल्लेख केला आहे. ह्या ग्रंथांत प्रो. वुड्सूनें स्वतःचें असें पांडित्य प्रकट केलेलें नसून वरील तीन संस्कृत ग्रंथांचें भाषांतर शक्य तितकें निर्दोष व सुबोध व्हावें व हा भाग शक्य तितका उपयुक्त व सर्वांगसुंदर व्हावा म्हणून ह्या ग्रंथकारानें दीर्घकाल अखंड परिश्रम करून हा ग्रंथ तयार केला आहे. योगसूत्रें व त्यावरील वर उल्लेखिलेले ग्रंथ ह्यांचें ज्ञानपूर्वक भाषांतर करितां यावें म्हणून ह्या ग्रंथकारानें पॉल ड्युसेन, हर्मान जॅकोबी, इ. कीर्तिमान पाश्चात्य विद्वानांचें साहाय्य घेतलें होतें, इतकेंच नव्हे तर त्यानें ह्या ज्ञानपिपासेमुळें हिंदुस्थानलाही समक्ष भेट देऊन येथील डॉ. बेलवलकर, वे. शा. सं. मुकुंदशास्त्री धामणकर, इ. प्रथितयश विद्वानांच्या ज्ञानाचाही भरपूर उपयोग करून घेतला होता. हा ग्रंथ १९१४ मध्यें प्रथम प्रसिद्ध झाला. पण त्याची पूर्वतयारी त्यापूर्वीचीं कित्येक वर्षें चालू होती. ह्या काळांत हा ग्रंथकार हिंदुस्थानांत आला असतां त्यानें वरील विद्वानांखेरीज आणखी एका महाराष्ट्रीय पंडिताच्या संस्कृत ज्ञानाचें सहाय्य ह्या कामीं घेतलें होतें. हे महाराष्ट्रीय पंडित म्हणजे मुंबई विश्वविद्यालयाचे नुकतेच निवृत्त झालेले उपकुलगुरू म. म. पां. वा. काणे हे होत. सरस्वतीची अखंड उपासना कित्येक वर्षें केल्यानंतर जरी ते ह्या महनीय स्थानाला पोहोंचले तरी त्या वेळीं ते संस्कृत सारस्वताच्या मंदिरांत नुकतेच प्रविष्ट झालेले अल्पवयी तरुण होते. ते संस्कृत घेऊन नुकतेच एम्. ए. झाले असून 'झाला वेदांत प्राइझमन' होते. वास्तविक प्रो. वुड्सूनें इतरांच्या साहाय्याचा उल्लेख आपल्या प्रस्तावनेंत केला आहे, तसाच म. म. पंडित, पां. वा. काणे, ह्यांचाही करावयास पाहिजे होता. पण तो त्यानें केला नाहीं; ह्यामुळें ह्या गोष्टीचा उल्लेख करणें अवश्य वाटल्यानें तो येथें केला आहे.

अशा तऱ्हेनें हें भाषांतर प्रमाणभूत मानलें जावें म्हणून प्रो. वुड्सूनें फार मेहनत घेतली असल्यामुळें आणि हार्वर्ड् विश्वविद्यालयासारख्या सुप्रसिद्ध शैक्षणिक संस्थेनें हजारों रुपये खर्चून त्याला आपल्या ग्रंथमालेंत स्थान दिल्यामुळें ह्या ग्रंथाला जागतिक संदर्भ-ग्रंथ म्हणून मान्यता मिळणें हें स्वाभाविकच आहे. विशेषतः ज्यांना संस्कृत येत नाहीं पण योगदर्शनाशीं परिचय व्हावा अशी ज्यांस इच्छा होईल त्यांच्या इच्छापूर्तीचें एक साधन ह्या नात्यानें ह्या ग्रंथाला जगांतील विद्वानांत एक प्रकारें आंतरराष्ट्रीय महत्त्वही प्राप्त झालें आहे. अर्थात् ह्या वैशिष्ट्यामुळें, ज्या देशांत मूळ योगशास्त्र निर्माण झालें, त्यावर अनेक टीका-ग्रंथ लिहिले गेले, योगाभ्यास करून अनेक जीव कृतार्थ झाले आणि आज-मितीलाही योगी अरविंद घोष, श्रीमान् कुवलयानंदस्वामीजी किंवा श्रीरमणमहर्षि

ह्यांच्यांसारख्या योगवेत्त्यांच्या चरणापाशीं बसून योगशास्त्रांतील धडे घेण्यासाठीं जगांतील अनेक देशांतून साधकलोक पाँडिचरीला, लोणावळ्याला आणि अरुणाचलमूला गोळा होत आहेत, त्या आपल्या देशांतील विश्वविद्यालयीन ग्रंथसंग्रहालयांत आणि वाचनालयांत वुड्सच्या ह्या ग्रंथाचा संग्रह होऊन Carrying Coats to New Castle असा प्रकार व्हावा ह्यांत नवल नाहीं.

वस्तुस्थिति अशी असूनही असें म्हणणें प्राप्त होतें कीं शास्त्रीय ग्रंथाच्या भाषांतरांत जी क्लिष्टता व दुर्बोधता असूं शकते ती सर्व ह्या ग्रंथांत पूर्णांशानें उतरली आहे. ज्यांना संस्कृत येतच नसेल त्यांना महत्प्रयासानें ह्या ग्रंथाच्या सहाय्यानें योगदर्शनाविषयीं जी पुसट कल्पना येईल तेवढ्यावर आपली जिज्ञासा पुरविणें भागच आहे. पण ह्या भाषांतराच्या साहाय्यानें जर एखादा हिंदुस्थानांतील अभ्यासू योगशास्त्र समजावून घेण्याचा प्रयत्न करील तर त्याला ह्यापेक्षां संस्कृत ग्रंथावरून योगदर्शन वाचणें कितीतरी कमी कष्टप्रद असल्याचें आढळून येईल.

ह्या विधानाची सत्यता पडताळून पाहण्यासाठीं उदाहरणार्थ कांहीं योगसूत्रांचें ह्या ग्रंथांतील भाषांतरच पुढें देत आहें.

" Thereafter comes the right knowledge of him who thinks in an inverse way and the removal of obstacles. "

(पाद १, सूत्र २९)

" Has another object than the insight resulting from things heard or from inferences, in as much as its intended object is a particular. "

(पाद १, सूत्र ४९)

" With a disposition to brightness and to activity and to enertia and with the elements and organs as its essence, and with its purpose, the experience and the liberation [of the self] – [this is] the object - of - sight. "

(पाद २, सूत्र १८)

" An outworldly unadjusted fluctuation is the Great discarnate, as a result of this dwindling of the covering to the brightness. "

(पाद ३, सूत्र ४३)

" For one who is not usurious even in respect of elevation, there follows in every case, as a result of discriminative discernment, the concentration [called] Rain-cloud of [knowable] things. "

(पाद ४, सूत्र २९)

वरील सूत्रांचीं इंग्रजी भाषांतरें वर दिलेलीं आहेत. कोणाही इंग्रजी जाणणाऱ्यानें हें भाषांतर अनेकवार वाचून – कारण एकदां वाचून त्याचा अर्थ चित्तांत उतरावयाचाच नाहीं – त्याचा अर्थबोध काय झाला तो मराठींत उतरावा आणि मग तीं सूत्रें आणि त्यांचा मराठी अर्थ ह्या ग्रंथांतून पाहून दोहींचा एकमेकांशीं पडताळा घ्यावा, म्हणजे हें इंग्रजी भाषांतर किती निरुपयोगी आहे ह्याबद्दलची वाचकांची खात्री होईल. मात्र ह्या कामीं भाषांतरकारानें केलेले अविरत श्रम, जर्मनी–हिंदुस्थानपर्यंत केलेला प्रवास आणि त्या विद्यापीठानें हा ग्रंथ तयार करण्याकरितां खर्च केलेले हजारों रुपये ह्या बाबी लक्षांत घेतल्या म्हणजे पाश्चात्यांच्या शास्त्रजिज्ञासेबद्दल कौतुक वाटल्याखेरीज राहत नाहीं.

ह्या ग्रंथाच्या स्वरूपाचें हें आविष्करण करण्याचें विशेष कारण असें कीं योगशास्त्राशीं अनभिज्ञ असलेल्या अनेक आंग्लविद्याविभूषित पदवीधरांत ह्या ग्रंथाविषयीं उगीचच नितांत आदर आढळून येतो. 'इंग्रजींत वुड्सूचें हें भाषांतर झालेलें असल्यानें आतां योगदर्शनावरील तुमच्या मराठी ग्रंथाची मुळींसुद्धा आवश्यकता नाहीं' असें एका जाड्या पदवीधरांनीं मला पत्रद्वारें कळविलें आहे. तेव्हां हार्वर्ड् युनिव्हर्सिटीचें हें प्रकाशन आहे, त्याच्या प्रकाशनार्थ हजारों रुपये खर्च झाले आहेत, ग्रंथाचें बाह्यांग डोळ्यांत भरण्याजोगें आहे, इत्यादि कारणांमुळेंच केवळ हा आदर आहे. त्याच्या उपयुक्ततेमुळें नव्हे ही गोष्ट स्पष्ट होण्यासाठीं ही सोदाहरण चर्चा येथें केली आहे. योगशास्त्रावरील इतर इंग्रजी ग्रंथांचा परामर्श स्थलाभावामुळें येथें घेतां येत नाहीं ह्यास नाइलाज आहे.

२५. योगशास्त्रावरील मराठी वाङ्मय

योगशास्त्रावर आतांपर्यंत मराठींत पुढीलप्रमाणें लेखन झालेलें आहे :

(१) योगी रामचरककृत — आत्मसामर्थ्ययोग अथवा निसर्गशास्त्र (आठल्ये)
(२) आसनें व योगशास्त्र (कार्लेकर)
(३) मूळ संस्कृत व मराठी भाषांतर (केमकर)
(४) योगप्रभाव — गुलाबराव महाराज
(५) बाबू अरविंद घोष ह्यांच्या Yoga and Its Objects चें भाषांतर (गोगटे)
(६) योगसोपान पूर्वचतुष्क (घमंडे)
(७) योगपरामर्श नांवाचा प्रबंध (दामले)
(८) योग व त्याचें आचरण (नित्यानंद)
(९) आसनें व प्राणायाम (बाळ)
(१०) योगसूत्रांचा अर्थ व टीपा (महाजन)
(११) योगमणिप्रभावृत्तीचें भाषांतर (राजारामशास्त्री बोडस)

(१२) Anne Besant कृत An Introduction to Yoga चें रूपांतर (भागवत)

(१३) पातञ्जलयोगसूत्रें व व्यासभाष्य ह्यांचें मूळासह भाषांतर (रेळे)

(१४) पातञ्जलयोगसूत्रार्थ (रेळे)

(१५) योगशास्त्रावरील प्रवचनें — (वझे)

(१६) षट्चक्रांचें वर्णन — (डॉ० वैद्य)

(१७) योगरहस्य मासिक (ले० डोंगरे, एक वर्षानंतर हें मासिक बंद पडलें.)

(१८) राजयोगप्रदीप (ले० आपदेव. प्र० आहिताग्नि राजवाडे)

(१९) योगसूत्रांचें मराठी भाषांतर व त्यासंबंधीं विवेचन (न० चिं० केळकर)

(२०) योगसूत्रांची चर्चा } ईशावास्योपनिषद् भाष्यांमधील षट्दर्शन-समन्वय आणि पुरुषार्थमीमांसा ह्यांतील (ले० आहिताग्नि राजवाडे)

(२१) ,, ,,

(२२) विवेकानंदांच्या योगसूत्रांच्या इंग्रजी भाषांतराचा मराठी अनुवाद (कर्नाटक प्रेस)

(२३) पातञ्जलयोगसूत्रें १ पाद (अप्रबुद्ध)

(२४) राजयोगाचीं मूलतत्त्वें व अभ्यास (भागवत)

वरील सर्व लेखन आपापल्या परीनें चांगलेंच आहे. त्यावरून योगशास्त्रासंबंधीं सामान्य कल्पना येऊं शकते आणि त्या शास्त्राविषयींचा आदर वृद्धिंगतच होतो. पण योगशास्त्राचा प्रत्यक्ष अभ्यास करून अष्टांगांचें अनुष्ठान करण्याच्या कामीं म्हणण्यासारखा उपयोग कोणाचाच होत नाहीं. ह्या सर्वांचा परामर्श येथें घेणें स्थलावकाश नसल्यामुळें शक्य नाहीं. तथापि ह्यांतील एक-दोघांचा परामर्श घेणें अवश्य आहे.

योगदर्शनाचा परिचय मराठी वाचकांस करून देण्याचे जे प्रयत्न झाले त्या सर्वांत ज्याला सुटसुटीत आणि सुबोध असें म्हणतां येईल असा प्रयत्न म्हणजे कै. तात्यासाहेब केळकरांचा होय. केळकर-समग्र-वाङ्मयांतील बाराव्या तत्त्वज्ञानखंडांत त्यांनीं केलेलें योगसूत्रांचें मराठी भाषांतर पहिल्या दहा पानांत दिलेलें असून पुढील दहा-बारा पानांत योगदर्शनाविषयीं आपले विचार प्रकट केले आहेत. तात्यासाहेबांचें योगसूत्रांचें भाषांतर फारच सुटसुटीत व सुबोध आहे. त्यांत चुका शोधावयाच्याच झाल्या तर त्या ४।५ पेक्षां जास्त आढळत नाहींत. पण त्याही अशा आहेत कीं त्यांना चुका न म्हणतां अर्थ अर्धवट स्पष्ट झाला आहे हेंच म्हणणें अधिक यथार्थ होईल. उदाहरणार्थ आसन स्थिर होण्यासाठीं प्रयत्नशैथिल्य हा एक उपाय योगसूत्रांत सांगितला आहे. त्याचें

भाषांतर तात्यासाहेबांनीं 'विशेष ओढाताण न करितां' असें केलें आहे. हें भाषांतर अपूर्ण आहे हें प्रयत्नशैथिल्याविषयीं ह्या 'भारतीय मानसशास्त्र' ग्रंथांत पाद २, सूत्र ४७ मध्यें जें विवेचन केलें आहे त्यावरून सहज लक्षांत येईल.

सूत्रार्थानंतर त्यांनीं प्रकट केलेले योगदर्शनाबद्दलचे स्वतःचे विचार तर उत्कृष्टच आहेत. तें लिखाण ह्या ग्रंथाच्या वाचकांनीं अवश्य नजरेखालून घालावें. त्या लिखाणाच्या वाचनानंतर तात्यासाहेबांची बुद्धि कशी सर्वगामी होती व त्यांना साहित्य-सम्राट् हें नांव किती यथार्थपणें शोभत होतें हें ध्यानीं आल्याशिवाय राहाणार नाहीं.

योगशास्त्रावरील ज्या दुसऱ्या लेखनाचा येथें परामर्श घेणें अवश्य आहे असें लेखन म्हणजे आहिताग्नि राजवाडे ह्यांनीं आपल्या वरील दोन ग्रंथांत योगशास्त्रांतील कांहीं सूत्रांची केलेली चर्चा होय. त्यांची ही चर्चा कित्येक ठिकाणीं चुकीची व सदोष तर आहेच पण एका महत्त्वाच्या मुद्द्यावरील त्यांचें विवेचन वाचून तर,

वृद्धिमिष्टवतो मूलमपि नष्टमितीदृशम् ।
लौकिकं वचनं सार्थं संपन्नं त्वत्प्रसादतः ॥

असें म्हणण्याची पाळी येते. आहिताग्नींच्यासारख्या जाड्या विद्वानाकडून असलें प्रामादिक लेखन झालें असल्यामुळें त्याचा येथें थोडक्यांत परामर्श घेणें आवश्यक आहे.

आहिताग्नि राजवाडे ह्यांचें 'ईशावास्योपनिषद्भाष्य' आणि 'षड्दर्शन-समन्वय आणि पुरुषार्थमीमांसा' हे ग्रंथ योगदर्शनांतील सूत्रांची चर्चा प्रसंगानें करणारे असे आहेत. आहिताग्नि आपल्या स्वतःला 'सर्वतंत्र–स्वतंत्र' असें म्हणवून घेतात आणि ते श्रीमच्छंकराचार्यांसारख्या आत्मसाक्षात्कारी महान् तत्त्वज्ञाची "यातुधान्य" अशा संस्कृत शब्दानें संभावना करतात, असें असल्यामुळें तर त्यांनीं केलेल्या योगसूत्रचर्चेचा परामर्श घेणें अधिकच आवश्यक आहे.

ह्यांचा भाष्यग्रंथ ईशावास्योपनिषदावरील आहे. पण प्रसंगानें त्यांनीं पातञ्जल-योगदर्शनांतील पहिल्या दोन पादांतील बऱ्याच सूत्रांची चर्चा केली आहे. आहिताग्नि हे अतिशय बहुश्रुत, मोठे बुद्धिमान्, अलीकडील पाश्चात्य शास्त्रांचें अध्ययन केलेले, पराकाष्ठेचे व्यासंगी आणि उत्कृष्ट वक्ते व लेखक असे अधिकारी विद्वान् असल्यामुळें त्यांनीं केलेल्या योगसूत्रांच्या चर्चेंत आपल्यास कांहीं नव्या प्रकाशाचा लाभ होईल असें प्रथमदर्शनीं वाटतें. पण ही सर्व चर्चा वाचल्यानंतर वाचकांची पूर्ण निराशा होते. त्यांनीं योगसूत्रांचा अगदीं धांवता परामर्श घेतल्यामुळें तो अगदींच तोकडा वाटतो. शिवाय त्यांनीं जी चर्चा केली आहे ती पाहतां त्यांनीं योगांगांचें सतत कांहीं काळ अनुष्ठान केलें असावें असें मुळींच वाटत नाहीं. कांहीं ठिकाणीं त्यांनीं केलेले अर्थ केवळ चुकीचेच

नव्हे तर विपर्यस्त असे वाटतात. अशा सर्व विधानांची चर्चा हा स्वतंत्र लेखकाचाच विषय होणार असल्यानें येथें वानगीदाखल त्यांच्या असल्या कांहीं विधानांचा परामर्श घेऊं.

पृष्ठ १२० (ई. भा.) वर राजवाडे म्हणतात, "योगशास्त्र हें चित्तवृत्ति-निरोधानें समाधि साधून आत्म्याला कैवल्य मिळवूत देणारें आहे. त्यांत ब्रह्मनिर्वाण सिद्ध करण्याचें सामर्थ्य नाहीं." ह्या विधानांत कैवल्यप्राप्ति आणि ब्रह्मनिर्वाण ह्या दोहोंत आहिताग्नि भेद मानतात तो युक्त नाहीं. भगवद्गीतेंत स्पष्ट म्हटलेंच आहे,

कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् ।
अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम् ॥

ज्यांना आत्मा विदित झालेला आहे त्यांच्या 'अभितः ब्रह्मनिर्माणं वर्तते' असें गीताकार स्पष्ट म्हणत आहेत. ऐतरेयोपनिषदांत "कोऽयमात्मेति वयमुपास्महे।" अशा शब्दांनीं आत्म्याच्या संशोधनाला सुरवात करून एकच प्रज्ञान, हृदय, मन, संज्ञान, आज्ञान, विज्ञान, मेधा, दृष्टि, धृति, इ. १८ प्रकारांनीं जीव शरीरांत नांदत असतो, असें लिहिलें आहे. नंतर तेंच प्रज्ञान सर्व देव, सर्व प्राणी, फार काय "यत्किंचेदं प्राणिजंगमं च पतत्रि च यच्च स्थावरम् सर्वं तत् प्रज्ञानेत्रं" "सर्व स्थावर जंगम, जड चेतन सृष्टींत नांदत असतें" असें सांगून शेवटीं हेंच प्रज्ञान ब्रह्म आहे असें महावाक्य सांगितलें आहे. म्हणजे जीवशिवांचें ऐक्य येथें प्रतिपादिलें आहे. त्याचप्रमाणें 'अयमात्मा ब्रह्म' 'अहं ब्रह्मास्मि', इ. अनेकानेक उपनिषद्वाक्यांत आत्म्याचें ब्रह्माशीं ऐक्य प्रतिपादिलें आहे. हीं सर्व वचनें आहिताग्नींना शिरोधार्य असलेल्या वेदांतील होत. असें असतांही राजवाडे आत्म्याची कैवल्य अवस्था आणि ब्रह्मनिर्वाण ह्या दोन भिन्न अवस्था मानतात, हें कितपत सयुक्तिक आहे ह्याचा वाचकांनींच विचार करावा.

आतां आहिताग्नींनीं कित्येक ठिकाणीं कसे गमतीचे अर्थ ह्या पुस्तकांत केले आहेत त्याचें एक उदाहरण घेऊं. प्रथमपादांतील ३० व्या सूत्रांत योगमार्गांत येणारे अंतराय सांगितले आहेत. त्यांत अविरति, अलब्ध-भूमिकत्व आणि अनवस्थितत्व असे तीन अंतराय सांगितले आहेत. एखादा विषय कितीही भोगला तरी त्याविषयीं त्या वेळेपुरती देखील तृप्ति म्हणून होत नाहीं, ह्याला अविरति असें म्हणतात. एकच प्याल्यांतील सुधाकर शेवटच्या अंकांत दारूचे पेल्यावर पेले झोकतो हें अविरतीचें लौकिकांतलें उदाहरण होय. योगाभ्यासू साधकाला एखादी विषय-वासना अशीच त्रास देत असते. ह्या दोषामुळें योगाभ्यासच खंडित होतो. अशा ह्या दोषाला अविरति असें म्हटलें आहे. आहिताग्नींनीं ह्याचें भाषांतर – "अविरति म्हणजे रुचि नाहींशी होणें," असें केलें आहे. अलब्ध-भूमिकत्व म्हणजे संप्रज्ञात व असंप्रज्ञात समाधीच्या ज्या पुढील अधिक सूक्ष्म

भूमिका आहेत, त्यावर चित्त आरूढ न होणें, असा आहे. उदा० सानंद-संप्रज्ञात समाधीनंतर सास्मित समाधीचा अभ्यास करावयाचा असतो. पण सानंद समाधींतील आनंदाचा आविर्भाव चित्तांत इतका वारंवार होऊं लागतो कीं त्यांतून चित्त काढून तें सास्मित समाधीच्या भूमिकेवर आरूढच होत नाहीं. अशा अंतरायाला 'अलब्ध-भूमिकत्व' असें म्हणतात. आहिताग्नींनीं ह्याचें भाषांतर 'थारा न मिळणें' असें केलें आहे. ह्यापुढील जो 'अनवस्थितत्व' अंतराय त्याचें स्वरूप असें कीं योगी कांहीं क्षण पुढील भूमिकेवर आरूढ होतो. पण लागलींच त्याचें चित्त खालच्या भूमिकेवर येतें. उदा० वरील सास्मित समाधींत चित्ताचा प्रवेश झाल्यावर अगदीं थोड्याच क्षणांत तें चित्त परत सानंद समाधींत उतरतें. म्हणून ह्या अंतरायाला 'अनवस्थितत्व' असें म्हटलें आहे. आहिताग्नींनीं ह्याचें भाषांतर "अवस्थिति जाणें" असें केलें आहे. ते संस्कृतज्ञ पंडित असल्यामुळें त्यांनीं केलेलें भाषांतरच बरोबर आहे असें ते सिद्ध करूं शकतील पण अभ्यासू साधकाला त्यांचें भाषांतर मुळींसुद्धां मार्गदर्शक होणार नाहीं, हें तितकेंच खरें आहे.

कांहीं ठिकाणीं तर, मूळ योगदर्शनांत जें सांगितलें आहे त्याच्या अगदीं उलट प्रतिपादन त्यांनीं केलें आहे. पृष्ठ ३२६ वर गुणवैतृष्ण्यरूप वैराग्यानंतर संप्रज्ञात समाधीची सिद्धि होते असें त्यांनीं विधान केलें आहे. पण हें गुणवैतृष्ण्य-रूप वैराग्य असंप्रज्ञात समाधींत पुरुषख्याति म्हणजे आत्मसाक्षात्कार झाल्या-नंतर होत असतें असें पाद १, सूत्र १६ मध्यें सांगितलें आहे. पुरुषख्याति असंप्रज्ञात समाधींत होत असते आणि मग हें गुणवैतृष्ण्यरूप फलवैराग्य सिद्ध होत असतें. आहिताग्नि म्हणतात गुणवैतृष्ण्यानंतर संप्रज्ञात समाधीची सिद्धि होते! हें त्यांचें विधान योगदर्शनांतील आहिताग्नींची ह्या ग्रंथांत योगदर्शनासंबंधीं अशीं अनेक स्खलितें आढळतात. त्या सर्वांची चर्चा येथें करण्यास स्थलावकाश नाहीं. तेव्हां त्यांच्या ह्यापुढील ग्रंथाचा थोडा परामर्श आतां घेऊं.

त्यांचा ह्यापुढील ग्रंथ म्हणजे 'षड्दर्शनसमन्वय व पुरुषार्थमीमांसा' होय. पहिल्या ग्रंथांत म्हणजे 'ईशावास्योपनिषद्' भाष्यांत योगसूत्रांचा जो विचार त्यांनीं केला आहे तो केवळ आनुषंगिक आहे. ह्यामुळें त्याचा उपयोग योगदर्शन समजणाच्या दृष्टीनें मुळींच होत नाहीं ह्यांत नवल नाहीं. पण पुढील षड्दर्शनसमन्वय आणि पुरुषार्थमीमांसा ह्या ग्रंथांत त्यांनीं षड्दर्शनांचा साक्षात् विचार केला असल्यामुळें त्या ग्रंथाच्या वाचनानें योगाविषयीं कांहीं अधिक बोध होईल म्हणून तिकडे वळल्यास वाचकांची ह्या बाबतींत अधिकच निराशा होते. न्याय, वैशेषिक व पूर्वमीमांसा ह्या तीन दर्शनांविषयीं त्यांनीं केलेला ऊहापोह त्या शास्त्रांतील प्रमेयांना कितपत धरून आहे ह्याचा निर्णय त्या शास्त्राचे तज्ज्ञच करूं शकतील. पण सांख्य आणि विशेषतः योग व वेदान्त ह्या शास्त्रांविषयीं

त्यांनीं जें विवेचन केलें आहे त्याविषयीं असें म्हणतां येतें कीं त्यांत त्यांनीं स्व-कपोलकल्पित अशीं अनेक विधानें केलीं आहेत, इतकेंच नव्हे तर त्यांचीं कांहीं विधानें ह्या दोन्ही शास्त्रांतील प्रमेयांच्या सर्वस्वीं विरुद्ध अशीं आहेत आणि कित्येक ठिकाणीं तर त्यांनीं योगसूत्रांचा चुकीचा व भलताच अर्थ केला आहे. आहिताग्नींसारख्या श्रेष्ठ पंडिताच्या ग्रंथाविषयीं वरीलप्रमाणें विधानें करणें हें एक मोठें धाडसच होय, हें खरें; पण वस्तुस्थितीच तशी असल्यानें तें अगदीं नाइलाजानें, नाखुषीनें करावें लागत आहे. अर्थात् त्यांच्या ग्रंथाच्या संबंधानें वर जीं विधानें केलीं आहेत त्यांचा पडताळा घेण्यासाठीं त्या विधानांस आधारभूत असलेले थोडेसे मुद्दे वाचकांपुढें येथें मांडणें अवश्य असल्यानें अशा प्रकारच्या मुद्द्यांची येथें चर्चा करूं.

आहिताग्नींनीं चुकीचे अर्थ व विवेचन केल्याचें एक उदाहरण घेऊं. पृष्ठ ३१४ वर ते म्हणतात, "पुरुषज्ञानापासून योग्याला 'प्रातिभश्रावण', 'वेदनादर्श' आणि 'आस्वादवार्ता' म्हणजे 'दिव्य नादश्रवण', 'दिव्य रूप-दर्शन' आणि 'दिव्य गंधसेवन' ह्या सिद्धि प्राप्त होतात." हें त्यांनीं ज्या सूत्रावर लिहिलें आहे तें सूत्र विभूतिपादांतील ३६ वें सूत्र होय. तें सूत्र असें: "ततः प्रातिभश्रावण-वेदनादर्शास्वादवार्ता जायन्ते।" ह्या सूत्राचा अर्थ आहिताग्नींनीं प्रातिभश्रावण म्हणजे दिव्य नादश्रवण, (येथें त्यांनीं प्रातिभश्रावण ह्याऐवजीं प्रातिश्रावण असें लिहिलें आहे तो हस्तदोष किंवा छापाईची चूक असें समजूं). वेदनादर्श म्हणजे दिव्य रूप-दर्शन आणि आस्वादवार्ता म्हणजे दिव्य गंधसेवन असा केला आहे. त्यांनीं जीं पदें पाडलीं आहेत त्यावरून 'श्रावण' म्हणजे 'नाद-श्रवण' 'आदर्श' म्हणजे 'रूप-दर्शन' आणि 'वार्ता' म्हणजे 'गंध-सेवन' असे त्यांचे अर्थ दिसतात; पण ह्या तिहींना दिव्य असें विशेषण त्यांनीं दिलें आहे, त्या अर्थी तो प्रातिभ, वेदन आणि आस्वाद ह्यांचा अर्थ दिव्य असा करितात असें दिसतें. त्या पदांचा दिव्य असा अर्थ त्यांनीं केलेला नाहीं असें म्हटलें तर प्रातिभ, वेदन आणि आस्वाद हीं जीं श्रावण, आदर्श आणि वार्ता ह्यांच्याशीं संलग्न अशीं विशेषणरूपपदें समजून त्यांनीं दिलीं आहेत, त्यांचें रहस्य काय हें त्यांच्या लक्षांत आलें नाहीं असें तरी म्हणावें लागतें. मागील सूत्रांत चित्तोपादनभूत सत्त्व आणि त्याचा द्रष्टा-पुरुष हीं दोन तत्त्वें परस्परांहून अत्यंत असंकीर्ण अशीं असून स्वार्थ जो द्रष्टा त्यावर संयम केल्यानें त्या पुरुषाचें विशेषत्वानें ज्ञान होतें असें सांगितलें आहे व त्याच्या पुढील सूत्रांत ह्या पुरुष-ज्ञानापासून प्राप्त होणाऱ्या सिद्धि सांगितल्या आहेत. ह्याच पादांत शेवटच्या सूत्रांत सत्त्व आणि पुरुष, ह्यांच्यांत शुद्धि-साम्य झालें असतां कैवल्य प्राप्त होतें असें सांगितलें आहे. विशेषत्वानें पुरुषज्ञान होणें हेंच कैवल्य होय. ह्या अवस्थेंत शुद्ध सत्त्वाचा उद्रेक होत असल्यामुळें चित्तांत जीं दिव्य ज्ञानें स्फुरतात तीं ह्या सूत्रांत सांगितलीं आहेत. पांच इंद्रियांच्या द्वारें होणारीं पांच ज्ञानें

आणि ह्या ज्ञानांच्या संकलनांतून उत्स्फूर्त होणारें चित्तगत असें सहावें ज्ञान अशीं सहा ज्ञानें येथें सांगितलीं आहेत. चित्त सत्त्वगुणानें ओथंबलेलें असल्यामुळें ह्या साही ज्ञानांना दिव्यता प्राप्त होत असते आणि हीं सहा प्रकारचीं दिव्य ज्ञानें ह्या सूत्रांत सांगितलीं आहेत; तीं अशीं : प्रातिभ म्हणजे चित्तांत प्रतिभेमुळें उत्पन्न होणारें अंतःस्फूर्त दिव्य ज्ञान; श्रावण म्हणजे दिव्य नाद-श्रवण; वेदन म्हणजे दिव्य स्पर्श-संवेदना; आदर्श म्हणजे दिव्य रूपदर्शन; आस्वाद म्हणजे दिव्य रसज्ञान आणि वार्ता म्हणजे दिव्य गंधज्ञान. अशा सहांचीं सहा ज्ञानें पुरुषसाक्षात्कार झालेल्या चित्तांत दिव्यरूपानें प्रकट होत असतात, असें येथें सांगितलें आहे. अशा स्थितींत आहिताग्नींनीं केलेला अर्थ अपुरा आहेच पण चुकीचाही आहेच.

आतां योगदर्शनांतल्या कांहीं महत्त्वाच्या अभ्यासाच्या बाबींसंबंधीं आहिताग्नि स्वकपोलकल्पित वर्णन कसें करतात ह्याचें एक उदाहरण घेऊं. निर्विकल्प समाधीचा महानंद प्राप्त होण्याच्या पूर्वींचे टप्पे ते पुढीलप्रमाणें देतात : 'हें चित्त स्पर्श, रस, गंध, शब्द व रूप ह्या पांच एकापुढें एक विषयांशीं टक्कर देत देत शेवटीं त्यांपासून पूर्णपणें मुक्त होतें. येथें स्पर्शाच्या अवसरांत स्पर्शसुखाचे सर्व अनुभव येतात. त्यांचा निरोध झाल्यानंतर दुसरा टप्पा रसाचा; त्याचे सर्व आनंद उपभोगून व त्यांना सोडून तिसरा टप्पा गंधाचा गांठावयाचा; त्यांतील सर्व मधुर गंधांचा आस्वाद घेऊन चौथा टप्पा जो शब्द त्यावर उतरावयाचें; तेथें नाना अनाहत ध्वनि ऐकावयास मिळतात; ते ऐकून आणि त्यांचा नाद सोडून पांचवा टप्पा जो रूपाचा तेथें येऊन पोंचावयाचें; तेथें नाना सुंदर रूपें दिसूं लागतात, तीं टाळावयाचीं म्हणजे पूर्ण चित्त-वृत्ति-निरोध होऊन योग्याला एकच एक निर्विकल्प समाधीचा महानंद प्राप्त होतो.' येथें आहिताग्नींनीं सांगितलेल्या टप्प्यांचा क्रम त्यांनीं आपल्या कल्पनाशक्तींतून तयार केला आहे. त्याला सांख्य, योग आणि वेदान्त ह्या तिन्ही दर्शनांत आधार नाहीं. एखादा अभ्यासक हे टप्पे बरोबर आहेत असें समजून तदनुसार अभ्यास करावयाचा प्रयत्न करील तर त्याचा गोंधळ उडाल्याशिवाय राहणार नाहीं. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं शब्दस्पर्शादि विषय हे ज्या क्रमांत प्रसविले गेले आहेत त्याच्या उलट क्रमांत त्यांच्या प्रतिप्रसवाचा अभ्यास करावा लागतो. 'तस्माद्वा एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः' ह्या श्रुतीवरून आत्म्यापासून शब्द-गुणक आकाश, त्यापासून शब्दस्पर्शगुणक वायू, पुढें शब्दस्पर्शरूपगुणक तेज, नंतर शब्द-स्पर्श-रूप-रसगुणक आप आणि शेवटीं शब्द-स्पर्श-रूप-रस-गंधगुणक पृथ्वी असा हा प्रसवक्रम आहे. ह्या तन्मात्रांचा प्रतिप्रसव-रूप अभ्यास करतांना प्रथम गंध तन्मात्रेचा उपशम करून आप-तत्त्वांत प्रवेश करावयाचा, नंतर रस तन्मात्रेचा उपशम करून तेजस्तत्त्वांत प्रवेश करावयाचा, नंतर रूप तन्मात्राचा उपशम करून वायूतत्त्वांत प्रवेश करावयाचा, नंतर स्पर्श

तन्मात्राचा उपशम करून आकाशतत्त्वांत प्रवेश करावयाचा. पुढें शब्द-गुणाचा उपशम करून क्रमानें अहंकार, महत्तत्त्व आणि मधील प्रकृति टाळून आत्मतत्त्वांत प्रवेश करावयाचा, असा हा अभ्यासक्रम योगदर्शनांत सांगितला आहे व तोच वेदान्त-दर्शनाला अभिप्रेत असल्याचें श्वेताश्वतरांत अ. २, मंत्र १२ मध्यें अगदीं स्पष्ट शब्दांत सांगितलें आहे. आहिताग्नींनीं चित्त स्पर्श, रस, गंध, शब्द आणि रूप ह्या पांच एकापुढें एक विषयांशीं टक्कर देत शेवटीं मुक्त होतें, असे जे टप्पे दिले आहेत त्यांचा क्रम त्यांनीं आपल्या कल्पनेनेंच केवळ बनविलेला असल्यामुळें तो स्वकपोलकल्पित आहे असें म्हणणें प्राप्त होतें.

पण आहिताग्नींच्या सर्वतंत्र-स्वतंत्र लेखनाचा उत्कृष्ट नमुना येथीलच पुढील वाक्यांत उत्तम प्रकारें दिसून येतो. ते पुढें लिहितात: "योग्याला निर्विकल्प समाधीचा महानंद प्राप्त होतो, परंतु हा आनंद ब्रह्माचा नसतो तर आत्म्याचा असतो; कारण तो ज्ञानमय नसतो तर शुद्ध अज्ञानमय असतो. ह्या ठिकाणीं आहिताग्नींनीं केलेलें हें विधान कितपत युक्ति-सि व तर्कशुद्ध आहे ह्याचा वाचकांनींच विचार करावा. ह्या विधानाच्या जोडीला त्याचें खंडण करणारीं त्यांचींच पुढील वाक्यें वाचकांनीं विचारांत घ्यावींत म्हणजे ते स्वतःच्या विधानांचें स्वतःच खंडण कसें उत्तम प्रकारें करीत असतात तें स्पष्ट होईल. 'ब्रह्म हा वेदान्ताचा विषय आहे व योगांत त्याचें आत्म्याच्या ठायीं संपूर्ण ज्ञानविज्ञानाच्या प्रत्ययानें यथार्थ दर्शन आहे' (पृष्ठ ५१). 'पतंजलीनें योग-शास्त्रांत अंतिम ध्येयाला धरून कैवल्य हा शब्द योजला आहे. कैवल्य म्हणजे केवल तेंच होणें. पुरुषानें पुरुषविशेषाशीं किंवा जीवानें शिवाशीं इतकें जोडून घेणें कीं दोहोंचें मिळून बाकी एकच तत्त्व शिल्लक राहणें' (पृष्ठ ३९). 'पातञ्जलयोगाचें अंतिम कैवल्य हें जीवाचें शिवाशीं पूर्ण ऐक्य दर्शवीत असल्याकारणामुळें तें शुद्ध अद्वैत स्वरूपाचें आहे.' (पृष्ठ ६२).

'पातञ्जलयोग-दर्शनाच्या कैवल्यपादांत जीवात्म्याची परमात्म्याशीं संपूर्णतः एकात्मता सिद्ध केली आहे.' (पृष्ठ २३०). 'योगशास्त्रांत हे सर्व चित्ताचे धर्म मानले आहेत व त्यांच्या उत्तरोत्तरनिरोधनांत अष्टांगयोगाची सिद्धि आहे.........निरुद्धावस्था ही त्रिगुणातीत ब्रह्ममूर्ति होय. हीच योगाची कैवल्यावस्था होय.' (पृष्ठ ३०६). वर आरंभीं आहिताग्नींचें जें विधान दिलें आहे त्याला त्यांचेच वरील उतारे उत्तर म्हणून पुरेसे आहेत.

आहिताग्नींनीं योगसिद्धींविषयीं जें विवेचन केलें आहे तें तर इतकें बेजबाब-दारपणाचें आहे कीं तें जर बरोबर आहे असें मानलें तर स्वप्नांतले आभास किंवा मद्यप्याचें मनोराज्य ह्यापेक्षां अधिक महत्त्व योगसिद्धींना नाहीं असें मानावें लागेल! योगसिद्धींविषयीं ते लिहितात: "प्रथमतः ह्या सिद्धि चित्तवृत्ति-निरोधाचीं परिणामफलें म्हटलीं म्हणजे जड पदार्थांशीं कांहीं संबंध येत

नाहीं,.........ह्या सिद्धींचें सामर्थ्य देहासारख्या जड द्रव्यात्मक पदार्थांवर कांहीं परिणाम करूं शकत नाहीं.' (पृष्ठ ३२०). 'चित्तवृत्ति-निरोध हा शुद्ध मानासिक (Psychic) आहे. तो सर्वथैव चित्ताचा खेळ आहे. त्याचा बाहेरच्या भौतिक जगाशीं कांहीं संबंध नाहीं. ज्ञानेश्वरीच्या सहाव्या अध्यायांत कुंडलिनीच्या वर्णनांत ती जागृत होऊन षट्चक्रांतून वर चढूं लागली असतां बाहेरचा स्थूल देह अंगांगांनीं गळतो व त्या जागीं निराळा दिव्य देह अंगांगांनीं उदित होतो असें म्हटलें आहे व त्याच्या विलक्षण शक्तीचें माहात्म्य दर्शविलें आहे. अर्थात् हा मनाचा आभास आहे. येथें साक्षात् बाहेरचा पांच-भौतिक जड देह बदलत नाहीं. आंतील मन असा देह बदलल्याचा अनुभव घेतें. मनाला वाटतें देह हलका झाला किंवा जड झाला, उंच आभाळांत उडाला किंवा सागरांत बुडाला; हा आभास आहे पण तो योगानें म्हणजे कलेनें उत्पन्न केलेला आभास आहे. हें कसें होऊं शकतें ह्याचा अनुभव प्रत्येकाला स्वप्नांवरून येतो. स्वप्नांत नाना कर्मांचे आभास होत राहतात; हेंच आभास मनाला नाना भोग भोगावयास लावतात. अशीच स्थिति योगाभ्यासांत जशीच्या तशी अनुभवास येते. (पृष्ठ ३४५–३४६). एखादा माणूस सयुक्तिकपणें कांहीं आक्षेप घेऊं लागला किंवा कांहीं विधानें करूं लागला तर त्याला उत्तर देणें हें योग्य ठरेल, पण जर तो कांहींतरीच बरळूं लागला तर त्याला उत्तर न देतां त्याची उपेक्षा करणें हेंच योग्य ठरतें ! पण आहिताग्नींची विद्वत्ता आणि त्यांचें व्यक्तिमत्व इतकें उपेक्षणीय नसल्यामुळें त्यांचा ह्या विधानांची उपेक्षा करतां येत नाहीं; ह्यास्तव योगसिद्धि ह्या केवळ आभासात्मक नसून त्यांचा बाह्य भौतिक जगाशीं संबंध असतो हें सांगणारीं अत्यंत महत्त्वाचीं कांहीं सूत्रें येथें विचारार्थ घेऊं.

(१) पाद १, सूत्र २८ ते ३० मध्यें प्रणवाचा जप व तदर्थभावन ह्यांच्या योगानें शरीरास पीडा देणाऱ्या व्याधींचा नाश होतो असें सांगितलें आहे. म्हणजे येथें बाह्य अशा पांचभौतिक शरीरावरच हा परिणाम घडत असतो हें उघडच आहे.

(२) पाद २, सूत्र ३६ मध्यें 'सत्यप्रतिष्ठायां क्रियाफलाश्रयत्वं' अशी वाक्-सिद्धि सांगितली आहे. नेहमीं सत्य बोलणाऱ्याच्या वाणींत असें सामर्थ्य निर्माण होतें कीं, 'अमुक गोष्ट घडेल' असा आशीर्वाद त्यानें दिला कीं तसें बाह्यसृष्टींत घडून येतें. म्हणजे ह्या वाक्सिद्धीचा परिणाम बाह्यसृष्टीवर घडून येतो हें उघडच आहे.

(३) पाद २, सूत्र ४३ मध्यें तपापासून कायेंद्रियसिद्धि प्राप्त होतात असें सांगितलें आहे. ह्या सिद्धि हा कल्पनेचा विलास असलेला नुसता आभास असेल तर तपाची खटपट करण्यांत कांहींच अर्थ नाहीं. तपानें कायेंद्रियासिद्धि प्राप्त झाल्यावर त्या कायेंद्रियांच्या ठिकाणीं योगाभ्यासानुकूलता निर्माण होत असते

म्हणून तपाची गणना पांच नियमांत केलेली आहे. म्हणजे ह्या सिद्धीमुळें बाह्यभौतिक वस्तूवर परिणाम घडतो हें स्पष्ट आहे.

(४) पाद ३, सूत्र ४४ मध्यें भूतजय कोणत्या संयमांपासून होतो तें सांगितलें आहे. ह्या भूतजयापासूनच पुढें जी कायसंपत् प्राप्त होते तिचें स्वरूप पुढील ४६ व्या सूत्रांत सांगितलें आहे. रूप-लावण्य-बल-वज्रसंहननत्व ही कायसंपत् होय. पण राजवाड्यांच्या म्हणण्याप्रमाणें हे सर्व स्वप्नांतल्यासारखे केवळ आभासच असतील तर मग असल्या आभासात्मक कायसंपत्तीचे अधिकारी ठाण्यास किंवा येरवड्यास कितीतरी सांपडतील! त्यासाठीं पौरुषप्रयत्नांची ज्यांत पराकाष्ठा करावी लागते अशा योगशास्त्राची आवश्यकता मुळींच नाहीं.

(५) पाद ४, सूत्र २ मध्यें प्रकृत्यापूरामुळें जात्यंतर परिणाम घडून येतो असें सांगितलें आहे. योगापासून भिन्नजातीय देहही प्राप्त होतो असें योगदर्शन सांगतें, तेव्हां बाह्य जडद्रव्यावर योगसिद्धींचा परिणाम होत नाहीं, हें त्यांचें विधान सर्वस्वी चुकीचें आहे हें स्पष्ट होय.

(६) आतां योगदर्शनाला मुख्यतः आधारभूत जें श्वेताश्वतरोपनिषत् त्यांतील एक वचन विचारार्थ घेऊं. ह्याच्या दुसऱ्या अध्यायांतील बारावा व तेरावा हे मंत्र पुढीलप्रमाणें आहेत:

पृथ्व्याप्तेजोऽनिलखे समुत्थिते पंचात्मके योगगुणे प्रवृत्ते।
न तस्य रोगो न जरा न मृत्यु प्राप्तस्य योगाग्निमयं शरीरम्॥ १२॥
लघुत्वमारोग्यमलोलुपत्वं वर्णप्रसादः स्वरसौष्ठवं च
गंधःशुभो मूत्रपुरीषमल्पं योगप्रवृत्तिं प्रथमां वदन्ति॥ १३॥

"पृथ्वी, आप, तेज, वायू व आकाश ह्या पंचमहाभूतांपासून उत्पन्न झालेल्या पंचभूतात्मक शरीरांत गंध-रस-रूप-स्पर्श-शब्दात्मक योगगुण प्रवृत्त झाला असतां, योगाग्नीनें ज्याच्या शरीरांतील सर्व दोष जळून गेले आहेत अशा निर्दोष शरीरास प्राप्त झालेल्या योग्याला रोग होत नाहीं, जरा प्राप्त होत नाहीं व अपमृत्युही येत नाहीं. (प्रारब्धभोग संपल्यावर त्याजकडून स्वेच्छापूर्वक देहत्याग घडतो), शरीराचा हलकेपणा, आरोग्य, विषयलंपटतेचा अभाव, प्रसन्न अंगकांति, स्वराचें माधुर्य, अंगाला सुगंध, मूत्रपुरीषांचें अल्पत्व हीं अष्टांगयोगप्रवृत्त झाल्याचीं चिन्हें आहेत असें सांगतात."

योगदर्शन व त्यास आधारभूत वेद ह्यांचीं हीं व इतर अनेकानेक वचनें व योगाभ्यास चालवून त्यांत थोडीबहुत प्रगति झालेल्यांचे अनुभव लाथाडून जेव्हां आहिताग्नि योगसिद्धींना स्वप्नसदृश आभासात्मक कोटींत गणतात तेव्हां त्यांना

"'योगसिद्धिर्भासमात्राः' मन्यन्ते ये महाधियः।
तेषां प्रज्ञातिविशदा किं तेषां दुःशकं खलु॥"

ह्यापेक्षां अधिक काय म्हणायचें!

आहिताग्नींची प्रज्ञा अतिविशदा असूनही तिच्यांतून असलीं भ्रांत विधानें बाहेर कां पडतात ह्याचें कारण शोधलें असतां तें त्यांच्या वरील विधानांतच सांपडतें. ते म्हणतात: 'चित्तवृत्तिनिरोध हा शुद्ध मानसिक (Psychic) असल्यामुळें तो सर्वथैव चित्ताचा खेळ आहे' व म्हणून 'त्याचा बाहेरच्या भौतिक जगाशीं कांहीं संबंध नाहीं.' त्यांची ही विचारसरणीच मुळांत चुकीची असल्यामुळें तीवरून त्यांनीं काढलेला सिद्धांतही ओघानें चुकीचाच निघाला आहे. शुद्ध मानसिक गोष्टीचा बाह्य भौतिक सृष्ट पदार्थांवर परिणाम होत असतो ह्याबद्दल वाटतील तितकीं उदाहरणें देतां येतील. सोपटावर पाय पडला असतां सापावर पाय पडला असें वाटून घाबरून जाणारीं माणसें किंवा भुताच्या काल्पनिक भीतीनें गर्भगळित होणारीं माणसें अनेकदां दृष्टीस पडतात. युद्धाला सज्ज झालेला धनुर्धारी अर्जुन उभय पक्षांत जमलेलीं सर्व नातेवाईक माणसें आतां युद्धांत व्यर्थ मरणार ह्या विचारानें विपयाक्रुष्ट झाला आणि ह्या केवळ शुद्ध मानसिक कारणामुळें त्याची इतकी दुरवस्था झाली कीं त्याचीं सर्व गात्रें गळल्यासारखीं झालीं, त्याच्या तोंडाला कोरड पडली, अंगाला कंप सुटला, त्वचेचा दाह होऊं लागला आणि ज्या धनुष्याच्या नुसत्या टणत्कारानेंही तो शत्रूच्या हृदयांत धडकी भरवूं शकत होता तें धनुष्य त्याच्या हातांतून गळून खालीं पडलें! ह्याच्या उलट शुद्ध मानसिक कारणांचा परिणाम मनुष्याच्या शरीरावर होऊन त्याच्या हातून अनेक अद्भुत गोष्टी घडल्याचीं अनेक उदाहरणें देतां येतील. योगदर्शनाचा तर हा सिद्धांतच आहे कीं क्लेशमूल असा जो शुभ वा अशुभ कर्माशय त्याच्यामुळेंच शुभ वा अशुभ जन्म दीर्घ वा अल्प आयुष्य आणि सुखाचे वा दुःखाचे भोग जीवांना घडत असतात. तेव्हां मनुष्य जर आपल्या कर्मानुसार सद्गति वा दुर्गति पावत असतो व त्या कर्मांच्या मागें जर रागद्वेषादि भावना असतात तर मानसिक (Psychic) कारणांचा बाह्य जड सृष्टीवर परिणाम होत नाहीं हें म्हणणें अगदींच बालिश होय. मनुष्यांच्या सहेतुक अशा सर्व घडामोडींच्या मागें मानसिक कारणें नित्य विद्यमान असतातच. मनुष्यानें चित्तवृत्तींचा निरोध केला म्हणजे अंतःकरणांतील क्रियाशक्तीचा व ज्ञानशक्तीचा व्यय बंद होऊन त्या दोन्ही शक्तींचा संचय होत असतो. पाण्याच्या अखंड वाहात असणाऱ्या प्रवाहाला बांध घातला तर मकुंदराजांनीं म्हटल्याप्रमाणें 'नदीं उगमीं स्थिरावें। तरी सिंधूपण कां न पावें?' चित्तवृत्तिनिरोधांत हाच प्रकार होत असतो. विरुद्धचित्तांत रोधून राहिलेल्या ह्या दोन्ही संचितशक्ति इतक्या वाढतात कीं त्यांतूनच योग्याच्या अंगच्या क्रियासिद्धि व ज्ञानसिद्धि सहजपणें स्पंदित होऊं लागतात. अशा योगसिद्धींना स्वप्नांतील आभासाच्या पंक्तीला आहिताग्नि बसवीत आहेत! मद्यप्राशन करणारे लोक मद्यप्राशनानंतर आभासात्मक सुखांचा लयलूट अनुभव येत असल्याचें सांगतात; योगापासून होणारें सुख जर असें केवळ आभासात्मक असतें तर

अष्टांगयोगानुष्ठानाची कष्टप्रद खटपट करण्यापेक्षां मद्यप्राशनापासून मिळणारें सहज सुलभ आभासात्मक सुखच साधकांनीं पतकरलें असतें. सारांश राजवाडे ह्यांची योगसिद्धीविषयींचीं वरील विधानें वस्तुस्थितीचीं निदर्शक नसून तो केवळ त्यांच्या सर्वतंत्र-स्वतंत्र बुद्धीचा आभासात्मक विलास आहे हें सिद्ध करण्यास वरील विवेचन पुरेंसें आहे. योगसिद्धि हा केवळ स्वप्नांतल्यासारखा आभास आहे असें म्हणणें म्हणजे त्या त्या शास्त्राचा पायाच उखडून टाकण्यासारखें आहे. कुशाग्र बुद्धि, दीर्घ व्यासंग, गाढ विद्वत्ता, अस्खलित वक्तृत्व, ओजस्वी लेखनशैली, इत्यादि गुणसमुच्चयांबद्दल वाटणारा दर्प सोडून आस्थापूर्वक ते रोज प्रहर अर्धाप्रहर निरोधाचा अभ्यास वर्ष दोन वर्षें करतील तर योगसिद्धि म्हणजे केवळ मनोमय आभास नसून बाह्य भूतांवर इष्ट परिणाम—अर्थात् कांहीं मर्यादेंत हें उघडच आहे—घडवून आणणाऱ्या त्या योग्याच्या अंगच्या शक्ति होत हें थोड्याबहुत स्वानुभवावरून त्यांस कळून आल्याशिवाय राहणार नाहीं ! ते हा अभ्यास करोत अगर न करोत पण त्यांनीं ह्या ग्रंथांत योगविषयक जें विवेचन केलें आहे तें योगाभ्यासूंना मार्गदर्शक तर नाहींच पण योगाविषयीं भलत्याच समजुती उत्पन्न करणारें आहे असें नाइलाजानें म्हणावें लागतें; आहिताग्नींच्या विद्वत्तेविषयीं, योग्यतेविषयीं व एकंदरींत व्यक्तिमत्वाविषयीं मनांत आदर असूनही त्यांच्या योगदर्शनासंबंधींच्या विवेचनाचें स्वरूप वरीलप्रकारें विशद करावें लागलें ह्याचा खेद होतो !

आहिताग्नींनीं लिहिलेला नसला तरी प्रकाशित केलेला ' राजयोग-प्रदीप ' ह्या नांवाचा जो ग्रंथ आरंभीं उल्लेखिला आहे त्याचीही थोडी ओळख करून देणें अवश्य आहे. कारण ती करून न दिल्यास त्याच्या भडक नांवावरून वाचकांची फसगत होण्याचा संभव आहे. ह्या ग्रंथाचे लेखक नागपूरकडे राजयोगी म्हणून कांहीं वर्षांपूर्वी प्रसिद्ध असलेले श्री. अण्णासाहेब आपदेव महाराज हे होत. हा ग्रंथ राजवाड्यांसारख्या एका जाड्या विद्वानानें प्रकाशिला असल्यानें दोन वेळां वाचला आणि तो अगदीं काळजीपूर्वक वाचला. दोन वेळच्या काळजीपूर्वक वाचनानें मला इतकें कळलें कीं हा ग्रंथ कितीही वेळां वाचला तरी कोणालाच विशेष कांहीं कळण्याजोगा तो नाहीं. ह्या ग्रंथाच्या तिसऱ्या परिशिष्टांत ' अगदीं वाया गेलेलेही पुनः योगास स्थळ झाल्याचीं व कळस झाल्याचीं उदाहरणें ' दिलीं आहेत, त्यांतील पहिल्या उदाहरणांतील उतारा (त्यांतील एक आचरट-पणाचें वाक्य गाळून) नमुन्याकरितां येथें देतों.

कृष्णा करमरकरीण वय २१ : हिची मुख्य संधी व कंदुक शरण होणेचे पूर्वीच गेले होते व मरुद्वती व प्रणालिका एक झाल्या होत्या. अधोनाडिका व सत्या नसल्याप्रमाणें होत्या. बिंदु निपटून नाहींसा होऊन मेंदू अगदीं अज्ञानमय झाला होता. कुंडलिनीपासून चंद्रापर्यंत सर्व अंधकारमय झालें होतें. इचा अधोभाग तर अगदीं निपटून नाहींसा झाला होता. इच्यासारखा कोणाचाच

खराबा झाला नव्हता. इनें उद्‌घाटन न करून कर्षणा, निरोधिनी, अधोनाडिका, नाल, शक्ति व कफ ह्या नाड्या अगदींच अंधकारमय करून टाकिल्या होत्या. दोन्हीं काण व पापपुरुषही भयंकर उठले होते.

देवराव वय २५: ह्याच्या सर्व नाड्या वरील करमरकरणीमुळें एकदम प्रलोमा झाल्या होत्या......पुढें देवराव व करमरकरीण ह्यांना श्री. अण्णासाहेब महाराजांनीं शुद्धीवर आणलें व श्री. लक्ष्मणनाथ महाराजांच्या समोर ह्यांचीं पानें मांडलीं. ह्यांना आपल्या वाईट कृत्याबद्दल खरा पश्चात्ताप झाला होता. श्री. अण्णासाहेब महाराजांच्या सूचनेवरून देवराव एकदम उठून तिला तूं माझी जन्म दिलेली आई आहेस असें म्हणाला. करमरकरीणही तूं माझा जन्म देणारा बाप आहेस व माझ्या पोटीं जन्मलेला प्रत्यक्ष मुलगा आहेस असें म्हणाली व दोघेही एकदम रडावयास लागले आणि दोघांनीं एकदम उद्‌घाटन करण्यास सुरवात केली. हा प्रकार पाहून सर्वांच्या डोळ्यांतून आनंदाश्रु वाहूं लागले. पुढें हे मोठे अधिकारी झाले.'

ह्या ग्रंथाला 'राजयोग-प्रदीप' असें थोर नांव दिलें असल्यामुळें हा उतारा मुद्दाम दिला आहे. हा उतारा वाचून वाचकांना त्या ग्रंथाविषयीं काय कल्पना करतां येईल ती त्यांनीं करावी. हा सर्वच ग्रंथ अशाच न समजणाऱ्या परिभाषेनें ओथंबलेला आहे. तथापि ह्या ग्रंथावरून इतकें मात्र म्हणतां येतें कीं शारीरशास्त्र, इंद्रियविज्ञानशास्त्र, पाश्चात्यांचें मानसशास्त्र व पातञ्जलयोग ह्या चारीं शास्त्रांत निष्णात असलेला एखादा नाथसांप्रदायी अधिकारी पुरुष ह्या राजयोगप्रदीपांतील वस्तुस्थितीशीं परिचित होईल तर तो ह्या योगसंप्रदायावर चांगला प्रकाश पाडूं शकेल.

ह्या परिच्छेदाच्या आरंभीं दिलेल्या यादींतील सर्व लेखक योगशास्त्राविषयीं आदरभावानें लिहिणारेच आहेत. पण मराठी भाषेच्या दुर्दैवानें योगदर्शनाविषयीं प्रतिकूलत्वानें लिहिणारे असेही लेखक महाराष्ट्र सारस्वतांत कधीं कधीं आढळून येतात. अशा लेखकांत प्रमुख म्हटले म्हणजे तत्त्वज्ञान व मानसशास्त्र ह्यांचे प्राध्यापक म्हणून गाजलेले प्रो. फडके हे होत. ह्यांनीं मानसमंदिर ह्या नांवाचें एक पुस्तक लिहिलें आहे. ह्या पुस्तकांत बरोबर असलेला मजकूर असा आहे कीं तसले विचार कोणाही विचारी माणसाला मानसशास्त्रासंबंधीं विचार करीत असतां सहज सुचतील आणि सुचतातही. बाकीचा बहुतेक मजकूर असा आहे कीं तो चुकीचा, भ्रममूलक, विकृत दृष्टीनें आणि परप्रत्ययनेय बुद्धीनें लिहिलेला आहे. अशा सर्व विधानांचा परामर्श घेण्याचें हें स्थळ नव्हें. परंतु भारतीय मानसशास्त्राविषयीं त्यांनीं जीं दोनचार भ्रांत विधानें केलीं आहेत तेवढ्यांचा परामर्श घेणें उचित असल्यानें तो येथें घेऊं.

(१) "आपल्या हिंदुस्थानांत मानसशास्त्र उशीरां जन्मास आलें, एवढेंच नव्हे तर तें जन्मास आलें तेंच क्षीणावस्थेंत आलें आणि तें लवकरच पुढें

मृतप्राय झालें. त्यामुळें आम्हां हिंदुस्थानांतील लोकांना मानसशास्त्राविषयींच्या गाढ अज्ञानांत रहावयाची सवय झाली." (पृष्ठ ६, मानसमंदिर.)

ह्या विधानांत भारतीय मानसशास्त्र उशीरां जन्मास आलें म्हणजे केव्हां आलें, तें क्षीणावस्थेंत जन्मलें म्हणजे कसें आणि तें मृतप्राय झाल्याचें लक्षण कोणतें ह्याचा खुलासा प्रो. फडके ह्यांनीं मुळींच केलेला नाहीं. तो नेमका खुलासा त्यांनीं केला असता म्हणजे त्याला धरून त्याचें उत्तर देतां आलें असतें, पण तसा केला नसल्यानें ह्या विधानाला सामान्यपणेंच उत्तर देणें भाग आहे.

हिंदुस्थानांत मानसशास्त्र जन्मास आलें तें इतक्या प्राचीन काळीं आलें कीं त्या वेळीं युरोपांतील हल्लींची मानसशास्त्रांत पुढारलेलीं (!) राष्ट्रें केवळ वन्य स्थितींत राहात होतीं. मोहेंजोदारोच्या उत्खननांत योगासन घालून ध्यानस्थ बसलेली पशुपति श्रीशंकराची प्रतिमा सांपडली आहे. त्यावरून योगशास्त्र त्याकाळीं लोकांना माहीत होतें इतकें अनुमान सहज करतां येतें आणि लोखंड हा धातू माहीत नव्हता इतका प्राचीन तो काळ होता हें तज्ज्ञांस माहीत आहेच. योगाच्या स्वरूपांत मानसशास्त्राचा स्पष्ट उल्लेख कठ–श्वेताश्वतर–ऐतरेय, इत्यादि उपनिषदांत आहे. त्यानंतर खंडणाच्या निमित्तानें ब्रह्मसूत्रांत योगाचा उल्लेख आहे. भगवद्गीता ठोकताळ्याच्या हिशेबानें ५००० वर्षांपूर्वीची आहे. भगवद्गीतेंत ब्रह्मसूत्राचा उल्लेख आहे आणि ब्रह्मसूत्रांत योगाचें खंडण असल्यानें तत्पूर्वी योगाचें मंडण मान्य झालें असावें हेंही उघड आहे. म्हणजे हिंदुस्थानांत योगशास्त्राचा उदय निदान ५००० वर्षांपूर्वी झाला हें उघड आहे. अशा स्थितींत येथें शास्त्राचा उदय उशीरां झाला हें फडक्यांचें विधान वस्तुस्थितीला धरून नाहीं. नंतर 'तें क्षीणावस्थेंत जन्माला आलें' असें फडके म्हणतात. हिंदुस्थानांत अति प्राचीन काळापासून ऋषि, मुनि, तपस्वी व योगी सर्वत्र असल्याचा उल्लेख प्राचीन ग्रंथांत अनेक ठिकाणीं आढळतो. मानसशास्त्राची क्षीणावस्था असती तर असे तपस्वी, योगी ह्या देशांत आढळणें शक्य नव्हतें. अर्थात् त्या वेळीं भारतीय मानसशास्त्र क्षीणावस्थेंत होतें असें म्हणतां येणार नाहीं. 'आपलें मानसशास्त्र लवकरच मृतप्राय झालें' असें म्हणण्यांत तर प्रो. फडक्यांनीं वस्तुस्थितीचा पराकाष्ठेचा विपर्यास केला आहे. भारतीय संस्कृतीचें हें तर मुख्य वैशिष्ट्य आहे कीं ह्या देशांतील त्या त्या काळांतील जे समाजधुरीण होते ते सर्व उत्कृष्ट मानसशास्त्रज्ञ होते आणि ह्या गुणांवरच ते समाजांत श्रेष्ठ अशा धुरीण पदवीस प्राप्त झालेले असतात. सनकादि मुनि, राम, कृष्ण, जनक, इ० राजर्षि, भट्टपाद, शंकराचार्य, ज्ञानेश्वर, एकनाथ, रामदास, रामकृष्ण परमहंस, विवेकानंद, रामतीर्थ, अरविंद घोष, रमणमहर्षि, गोळवलकर गुरुजी अशी योग्यांची अखंड परंपरा हिंदुस्थानांत नांदत असतांना प्रो. फडके भारतीय मानसशास्त्राला मृतप्राय म्हणतात हें केवढें आश्चर्य ! ! पाँडिचेरीला आणि अरुणाचलमला पाश्चात्य राष्ट्रांतून किती जिज्ञासूंचा

मेळा आजच्या काळांतही जमलेला असतो हें पाहिलें म्हणजे चालू घटकेपर्यंत मानस-शास्त्राची, नुसत्या ग्रंथतः अभ्यासाची नव्हे, तर साक्षात् अनुष्ठानाची परंपरा अखंडपणें चालत आलेली आहे हें कोणाही डोळस माणसाच्या लक्षांत येईल. प्रो. फडके हे कॉलेजांत प्राध्यापक असल्यामुळें, येल युनिव्हर्सिटीनें डॉ. बेहनन ह्यांस स्वखर्चानें योगशास्त्राचे धडे घेण्याकरितां कैवल्यधामांत श्रीमान् कुवलयानंद स्वामीजी ह्यांच्याकडे एक वर्षभर पाठविलें होतें ही गोष्ट जरी त्यांना ठाऊक असती तर त्यांनीं वरील विधान खचित केलें नसतें. असो.

(२) फडक्यांचें दुसरें विधान असें आहे —

" आपल्याकडील मानसशास्त्रावरील हा ग्रंथ (पातञ्जलयोग) अशा वृत्तीनें लिहिलेला दिसतो कीं जणूं माणसाचें मन म्हणजे त्याच्या मोक्षाच्या आड येणारी एक मोठी उपाधि आहे. आपल्या मनाला शत्रुस्थानीं लेखण्याची पातञ्जल-योगांत दिसणारी वृत्ति हिंदूंच्या अंगीं शतकानुशतकें मुरत आली आहे. त्यामुळें मनाच्या स्थूल व सूक्ष्म व्यापारांचा अभ्यास करण्याची बुद्धि आम्हांला होणेंच शक्य झालें नाहीं. " (पृष्ठ ७).

ह्याच ठिकाणीं फडक्यांनीं, " कुत्र्याला पिसाळलेलें ठरवावें आणि मग खुशाल जीवें मारावें, " अशा इंग्रजींतील म्हणीचा उल्लेख केला आहे. पातञ्जल-योगाविषयीं वरील विधान करण्यांत प्रो. फडक्यांनीं तंतोतंत असेंच वर्तन भारतीय मानसशास्त्राचे बाबतींत केलें आहे म्हणून ह्या विधानाचा परामर्श येथें थोडक्यांत घेऊं. प्रो. फडक्यांचें वरील विधान एकांगीं व म्हणून चुकीचें आहे. भारतीय मानसशास्त्रज्ञांचा मनाविषयीं सिद्धान्त आहे तो असा :

तस्मान्मनः कारणमस्यजन्तोर्बन्धस्य मोक्षस्य च वा विधाने ।
बन्धस्य हेतुर्मलिनं रजोगुणैर्मोक्षस्य शुद्धं विरजस्तमस्कम् ।

– विवेकचूडामणिः

म्हणजे रजोगुणानें मनाला मालिन्य येईल तर तें बंधाला कारण होतें. पण जर तें रजस्तमोदोषांपासून मुक्त झाल्यामुळें शुद्ध झालेलें असेल तर तें मोक्षालाही कारण होईल. काम - क्रोध - लोभ - दंभ - दर्प - असूया - अहंकार - इर्ष्या - मत्सर, इ. रजोमूलक दोष आणि अज्ञान - आलस्य - जडत्व - निद्रा - प्रमाद - मूढत्व, इ. तमोमूलक दोष चित्तांत असणें हें त्याचें मालिन्य होय. यम - नियम, प्राणायाम आणि प्रतिपक्षभावन ह्या साधनांच्या साहाय्यानें मनांतील हे दोन दोष निर्मूल झाले म्हणजे त्या चित्तांत सत्त्वाचा उद्रेक होतो व तें मोक्षाला कारण होत असतें म्हणजे मलिनमनाविषयीं शत्रुत्वाची भावना असते, तर विशुद्ध मनाविषयीं अधिकच उत्कट मित्रत्वाची भावना असते. योग्याच्या ठिकाणीं ज्ञानशक्तीच्या व क्रियाशक्तीच्या ज्या अनेक सिद्धि योगदर्शनांत सांगितल्या आहेत त्या सर्व शुद्धमनाशीं मैत्री केल्यानेंच उत्पन्न होत असतात. तेव्हां ' मनाला शत्रुस्थानीं

लेखण्याची वृत्ति ' पातञ्जलयोगांत कोठेंही नाहीं, तर मनांतील मालिन्य काढून टाकावें अशी शिकवण पातञ्जलयोगांत सर्वत्र आहे.

प्रो. फडक्यांनीं योगाविषयीं असलीं एकांगीं व विपर्यस्त विधानें केलेलीं पाहून असें वाटतें कीं एक तर त्यांनीं योगदर्शनाचा नीट अभ्यासच केला नसावा, किंवा ' आंतरः कोऽपि हेतुः ' असल्यामुळें ते पातञ्जलयोगाविषयीं हेतुपूर्वक विपर्यस्त विधानें करीत असावेत किंवा मनाच्या विषयलोलंगतेच्या पातळीवरून ते पातञ्जलयोगाकडे पाहत असल्यामुळें त्यांना योगशास्त्राची शिकवण काय आहे ह्याचें आकलनच होत नसावें. ते तत्त्वज्ञानाचे प्राध्यापक असल्यामुळें त्यांनीं योगदर्शनाचा अभ्यासच केला नसेल हें शक्य नाहीं; तेव्हां आपल्या उन्मादक ललित वाङ्मयाचें अप्रत्यक्षपणें समर्थन करतां यावें म्हणून ते हेतुपूर्वक पातञ्जलयोगाविषयीं विपर्यस्त विधानें करीत असावेत किंवा तसें नसेलच तर अंतःकरणाच्या ज्या वैषयिक, वैकारिक, वैचारिक व आध्यात्मिक विकासावस्था ह्या ग्रंथांत अन्यत्र वर्णिल्या आहेत त्यांतील वैषयिक पातळीच्या पुढें त्यांच्या अंतःकरणाचा विकास झालेला नसल्यानें आध्यात्मिक पातळीवरूनच केवळ ज्याचें आकलन होऊं शकतें तो पातञ्जलयोग त्यांस आकलन होत नाहीं हें तरी खास आहे!

२६. भूमिकेचा उपसंहार

ह्या एकंदर विवेचनावरून वाचकांच्या हें लक्षांत आलें असेलच कीं योगांतर्गत मानसशास्त्राचा संबंध प्रत्येक व्यक्तीशीं आहे. व्यक्ति समाजाचा घटक असल्यामुळें व्यक्तीच्या उन्नतीकडे लक्ष देतांना समाजाच्या उत्कर्षाकडे दुर्लक्ष करतां येत नाहीं. योगदर्शनकारांनीं ह्या बाबीकडे पूर्ण लक्ष दिलें आहे. समाजाच्या उत्कर्षांत व्यक्तीचा उत्कर्ष होतोच पण व्यक्ति संकुचित दृष्टीनें व्यक्तीच्याच विकासाकडे केवळ लक्ष देईल तर त्यांत समाजाची हानि होण्याचा संभव असतो. हें तत्त्व पूर्णपणें लक्षांत घेऊन योगशास्त्रकारांनीं व्यक्तिधर्म आणि समाजधर्म ह्यांचा उत्कृष्ट समन्वय आपल्या शास्त्रांत केला आहे. ह्यामुळेंच योगाभ्यासांत प्रवृत्त होणाऱ्या साधकाला अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य आणि अपरिग्रह हे पांच यम अत्यंत आवश्यक म्हणून सांगितले आहेत. ह्या पांच यमांच्या अभावींच समाजांत अंतःकलह माजून तो अपकर्षास लागतो आणि हे पांच यम पाळणाऱ्या व्यक्ति जर समाजांत बहुसंख्य होतील, तर त्या समाजाचा अभ्युदय निश्चयानें होतो. म्हणून, यम न पाळणारा योगापासून पतित होतो ह्यासाठीं एक वेळ नियम न पाळले तरी चालतील पण यम अवश्य पाळले पाहिजेत असा निर्बंध शास्त्रकारांनीं घातला आहे. समाजाच्या हितावर दृष्टि ठेवून वैयक्तिक उत्कर्ष साधण्यासाठीं शास्त्रकारांनीं शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय आणि ईश्वरप्रणिधान हे पांच नियम सांगितले आहेत. हे यम-नियम पाळून

आत्मोत्कर्ष इच्छिणाऱ्या प्रत्येकानें प्रत्यहीं ठराविक वेळीं नियतकाल घरांतल्या पवित्र ठिकाणीं आसनावर बसून योगाभ्यास करीत जावा. त्यानें यथाशक्ति, प्राणायाम आणि प्रत्याहार ह्यांचा अभ्यास करून ध्यान, धारणा आणि समाधि ह्या अंतरंग साधनांच्या अभ्यासास लागावें.

आपलें शरीर मूलतः महत्तत्त्वापासून निर्माण झालेलें आहे. सत्त्व, रज आणि तम हे महत्तत्त्वाचे तीन घटक आहेत. आपल्या देहाप्रमाणें इतर सर्व सृष्ट पदार्थही महत्तत्त्वापासून झालेले असल्यामुळें वरील त्रिगुणांचें अस्तित्व कोठें गूढ रूपानें तर कोठें व्यक्त रूपानें असतें. आपण जें अन्न खातों त्या अन्नापासून त्रिगुणानुसार विशिष्ट परिणाम घडून येत असतात. अन्नांतील तमोगुणापासून शरीरांत रस, रक्त, मांसादि स्थितिशील सप्त धातु बनतात. रजोगुणापासून पांच प्राण व पांच कर्मेन्द्रियांतील क्रियाशील शक्ति परिणाम पावत असतात आणि सत्त्वगुणाच्या योगानें प्रकाशशीलतेच्या रूपानें जाणीव व्यक्त होत असते. आपण जेव्हां जेव्हां विचार व्यक्त करतों तेव्हां तेव्हां आपल्या शरीरांतील सत्त्वगुण विविध मनोवृत्तींच्या द्वारा स्पंद पावत असतो. आपल्या शरीरांत जीं आंतर-इंद्रियें आहेत, त्यांचेही व्यापार एक प्रकारच्या सह-कारितेच्या जाणिवेनेंच होत असतात. म्हणून सर्व आंतर-इंद्रियांत संपूर्ण सहकारित्व स्पष्ट दिसून येतें. जागृत अवस्थेंत शरीराच्या ठिकाणचा सत्त्वांश अंतःकरणाच्या जाणिवेच्या व्यापारांत अधिक खर्च होत असतो. गाढ झोपेंत हा जाणिवेचा व्यापार बंद होत असल्यानें तो सत्त्वांश आंतर-इंद्रियांना अधिक प्रमाणांत मिळून त्यांचे व्यापार सुयंत्रित चालून मनुष्याचें आरोग्य राखलें जात असतें. मनुष्याला झोप आवश्यक आहे ती ह्याच कारणांमुळें. जागृतींत प्राप्त व्यवहार करीत असतांना जे मनोव्यापार करावे लागतात त्यांखेरीज बाकीच्या वेळांत जे निष्फळ वृत्ति-व्यापार चालू असतात त्यांत आपल्या ठिकाणचा सत्त्वांश फुकट जात असतो. एखाद्या जिवंत झऱ्याप्रमाणें शरीरांतील सत्त्वांशाचें स्पंदन अखंडपणें चालू असतें. वर सांगितल्याप्रमाणें तें सत्त्व कधीं वृत्तिव्यापारांच्या रूपानें प्रस्फुरित होत असतें, तर हे सर्व व्यापार बंद असतांना अंतरिंद्रियांच्या द्वारा तें प्रस्फुरित होत असतें. एखाद्या जिवंत पाण्याच्या झऱ्याला बंधारा घातला तर त्याचें तळेंही होऊं शकतें, त्याच प्रमाणें वृत्तिरूपानें परिणत होणाऱ्या सत्त्वरूपाला ध्यान, धारणा, समाधि ह्या अंतरंग साधनांच्या द्वारा बंधारा घातला तर ह्या मनःशक्तीचा संचय आपल्या ठिकाणीं होऊं लागतो. ह्याचा उपयोग आपोआपच देह, इंद्रियें, मन, ह्यांना निर्मलत्व, प्रकाशकत्व आणि अनामयत्व ह्यांनीं अधिक संपन्न करण्याकडे होतो. ह्यामुळें ध्यान-धारणा-समाधि ह्यांचा अभ्यास करणाऱ्याला त्याच्या अभ्यासाच्या मानानें आरोग्य, तेज व बुद्धिवैभव ह्यांचा लाभ होऊन लहानमोठ्या सिद्धि त्याच्या ठायीं प्रकट होऊं लागतात. ह्या सिद्धि प्रकट होणें हा योगाभ्यासाचा अवांतर फायदा होय. पण शरीराचें आरोग्य सुधारणें आणि मनाची प्रसन्नता राहणें हा मुख्य

फायदाही अभ्यासू साधकांस होत असल्याचें त्याच्या प्रतीतीस हळुहळू येऊं लागतें. देहोपाधींत आणि बुध्युपाधींत सांपडलेल्या जीवात्म्याला सृष्टीचे नियम उल्लंघितां येत नाहींत. ह्यामुळें सृष्टिनियमानुसार देहाचा ऱ्हास व नाश ज्या वेळीं व्हावयाचा असेल, तेव्हां होतोच, परंतु व्याध्यादिक किंवा दुःखदौर्मनस्यादिक जे ताप टाळतां येण्यासारखे असूनही जीवांना भोगावे लागतात, त्यांचा नाश वरील ध्यान, धारणा व समाधि ह्यांच्या अभ्यासानें निश्चयानें होतो. समाधींत संप्रज्ञात आणि असंप्रज्ञात असे दोन प्रकार आहेत. संप्रज्ञात समाधींत चित्ताला सूक्ष्म आलंबनें देत देत अखेरीस तें चित्त केवळ " मी आहें " ' अस्मि ' ह्या शुद्ध व अतिसूक्ष्म आलंबनावर स्थिर करावयाचें असतें. त्यानंतर अस्मि ह्या स्फुरणाचाही उपशम करून असंप्रज्ञात समाधि सिद्ध होत असतो. येथें जीवाला आपल्या तात्त्विक स्वरूपाचा प्रत्यय येतो ; हाच आत्मसाक्षात्कार होय. ह्यालाच योगशास्त्रांत कैवल्य असें म्हटलें आहे. एकदा हा कैवल्यसाक्षात्कार झाला म्हणजे त्या योग्याचें व्युत्थान झालें तरी तो अनात्मभूत देह, इंद्रियें, मन, इत्यादिकांशीं अध्यास पावून तींच ' मी आहें ' अशा भ्रमाला पावत नाहीं व मग तो सर्व जगद्व्यवहार साक्षिरूपानें पाहून जगदुद्धारार्थ सात्त्विक कर्माचरण करीत व जीवन्मुक्तिसुखाचा अनुभव घेत घेत जीवन्मुक्तीच्या सत्त्वापत्ति, असंसक्ति, पदार्थाभाविनी आणि तुर्यगा ह्या उत्तरोत्तर श्रेष्ठ अवस्थांत उत्क्रांत होत जातो. ह्यांतील पहिल्या दोन अवस्थांतील योग्यांत जगदुद्धारार्थ लोकसंग्रहादिक जगदुपकारक कृत्यें करीत राहावें ह्या शुभवासनेचा संवेग जर तीव्र असेल तर तो जीवनमुक्त " तुका म्हणे गर्भवासी । सुखें घालावें आम्हासी " ह्या भावनेला अनुसरून पुन्हा पुन्हा जन्म घेऊन लोकोद्धार करीत राहतो आणि पुढें तो विदेहभावाला प्राप्त होऊन सृष्टींतील नियतकार्यें निरहंकारपणें करणाऱ्या देवतांच्या स्वरूपांत राहतो व नंतर पदार्थाभाविनी व तुर्यगा ह्या अवस्थांत प्रवेश करून शेवटीं तो अविद्येमुळें ज्या परिच्छिन्न जीवभावास प्राप्त झालेला असतो, त्यांतून ज्ञानानें मुक्त होऊन अपरिच्छिन्न अशा सर्वात्मभावास प्राप्त होतो. ह्यालाच ' स्वरूपप्रतिष्ठाचिति-शक्तिः ' असें ह्या दर्शनाच्या अंतिम सूत्रांत म्हटलें आहे.

असें हें अति उत्कृष्ट मानसशास्त्र संस्कृत भाषेंत असल्यानें मराठी वाचकांस आजपर्यंत सर्वस्वी अपरिचित असें राहिलें होतें. ह्या उत्कृष्ट शास्त्राच्या बाबतींत ' तुझें आहे तुजपाशीं ' असा प्रकार असूनही ह्या शास्त्राचा जनतेला उपयोग होत नव्हता. ह्या ग्रंथांत योगसूत्रांचा सुबोध अर्थ देऊन त्यांतील सर्व सिद्धांतांचें सविस्तर विवरण मराठी भाषेंत केलें आहे. ह्यामुळें हें शास्त्र आतां सर्व मराठी वाचकांस उपलब्ध झालें आहे. रूपकालंकाराचा उपयोग करून असें म्हणतां येईल कीं पतंजलीमुनींनीं तयार केलेलें जें योगशास्त्ररूपी सुग्रास भोजन त्याचें सेवन आजपर्यंत संस्कृत भाषेच्या सुवर्णपात्रांतूनच वाचक-भोजकांस मिळत असे. ज्यांचेजवळ संस्कृत भाषेचें सुवर्णपात्र नसेल त्यांना ह्या सुग्रास भोजनाचा

आस्वाद चाखतां येत नसे. परंतु आतां तें भोजन मराठी भाषारूपी साध्यासुध्या पात्रांतून सर्व महाराष्ट्रीय वाचकांस उपलब्ध होत आहे. भोजनांतील पदार्थ पूर्वींचेच-आहेत. मीं फक्त वाढण्याचें काम करून सर्व महाराष्ट्रीय वाचकांस मराठी भाषेच्या ताटांत ते वाढले आहेत. वाढतांना माझ्या हातून सांडलवंड झाली असेल, किंवा योग्य जिन्नस योग्य ठिकाणीं न वाढतां अन्य ठिकाणीं वाढला असेल. अशा चुका माझ्या हातून झाल्या असतील, पण हे सर्व पदार्थ सेवन करणाऱ्याला पात्र बदललें तरी, किंवा जिन्नस जेथल्या तेथें वाढले नसले तरी, गोडी तीच लागणार आहे. वाचकांस ह्या सुग्रास भोजनापासून तृप्ति, तुष्टि व पुष्टि ह्या तीनही गोष्टी पूर्णांशानें मिळाव्यात म्हणून मीं वाढण्याच्या कामांत प्रयत्नांची पराकाष्ठा केली आहे. व्यवहार म्हणून 'प्रयत्नांची पराकाष्ठा केली आहे' असें जरी मीं म्हटलें तरी वस्तुस्थिति मात्र अशी आहे कीं हें कार्य करण्याला अनेक जीवांच्या अदृष्ट सुकृतानें मला उत्कृष्ट प्रेरणा केली आणि म्हणूनच तें माझ्या हातून पार पडलें आहे. हें कार्य माझ्या हातून होईल ह्याची नुसती कल्पनादेखील मला १२ वर्षांपूर्वीं नव्हती. पण ज्या सर्वांतर्यामींची कृपा

मूकं करोति वाचालं पङ्गुं लङ्घयते गिरिम् ।

त्याच्या कृपेनें व प्रेरणेनें, हें काम माझ्या हातून झालें आहे. मनुष्य-बुद्धि केव्हांही मर्यादितच असते. ह्यामुळें कोणत्याही प्रयत्नांत कांहीं दोष राहणें सर्वथा संभवनीय असतें. माझ्याही ह्या प्रयत्नांत तसे दोष राहिले आहेत ह्याची मला पूर्ण जाणीव आहे. तेव्हां वाचकांस एवढीच विनंती कीं 'यद् रोचते तद् ग्राह्यं, यन्न रोचते तत्त्याज्यं' पण 'सुखेनैव भोक्तव्यम्'.

२७. आभार

ह्या ग्रंथाला मुंबई युनिव्हर्सिटीनें सर्वांआधीं ग्रंथाच्या प्रकाशनार्थ रु. ५०० ची देणगी देऊन प्रकाशनाच्या कार्याला चालना दिली. योग्य वेळीं केलेल्या ह्या मदतीमुळेंच प्रकाशनाचें कार्य सुकर झालें.

ग्रंथलेखकांस योग्य पारितोषिकें देऊन विद्येच्या प्रसाराला उत्तेजन देणें हें ज्या संस्थेचें ब्रीद आहे, अशा पुणें येथील डेक्कन व्हर्नाक्युलर ट्रान्सलेशन सोसायटीनें, माझा ग्रंथ आपल्या विद्वान् परीक्षकांकडे परीक्षणार्थ पाठविला होता. त्यांस तो पूर्ण मान्य झाल्यानें सोसायटीनें ह्या ग्रंथाला तो प्रकाशित होतांच रु. ४०० चें पारितोषिक देण्याचा ठराव संमत केला आहे.

मुंबई सरकारच्या शिक्षणखात्यानें ह्या ग्रंथाला मान्यता देऊन तो प्रसिद्ध होतांच त्याच्या ६५ प्रति विकत घेण्याचा ठराव केला आहे.

वरील तीनही श्रेष्ठ संस्थांनीं ग्रंथाचा अशा प्रकारें पुरस्कार करून जें ऐनवेळीं अमोल साहाय्य केलें त्याबद्दल ह्या तिन्ही संस्थांचा मी अत्यंत आभारी आहें.

त्याचप्रमाणें ग्रंथ प्रकाशित होईपर्यंत अनेक प्रकारें आर्थिक साहाय्याची उणीव भासत असते. ही उणीव दूर करण्याच्या कामीं अनेकांनीं साहाय्य केलें आहे.

पुरीचे शंकराचार्य श्रीयोगेश्वरानंदतीर्थजी स्वामीमहाराज ह्यांनीं ह्या ग्रंथावरील आपल्या अभिप्रायाबरोबर पन्नास रुपये ग्रंथास पारितोषिक म्हणून पाठविले. सातारा येथील सुप्रसिद्ध राजोपाध्ये घराण्यांतील सौ. रुक्मिणीबाई राजोपाध्ये ह्यांनीं आपले वडील कै. रावसाहेब भोगेश भिमाजी कुलकर्णी ह्यांच्या स्मरणार्थ ह्या ग्रंथास ७५ रु. ची देणगी दिली. सांगली येथील गजानन मिल्सचे मालक श्रीमंत वि. रा. वेलणकर ह्यांनीं रु. १०० आणि नामदार मा. श्री. अणे ह्यांनीं ५० रु. ह्याप्रमाणें देणग्या देऊन ह्या ग्रंथाचा गौरव केला. वरील सर्व सज्जनांच्या ह्या उदारतेमुळें ग्रंथाच्या प्रकाशनापूर्वीच्या खर्चाच्या कामीं फारच साहाय्य झालें आहे. **ह्या त्यांच्या सक्रिय सहानुभूतीबद्दल मी त्यांचा अत्यंत आभारी आहें.**

२८. अभीष्टचिंतन

एखाद्या वेळीं व्यक्तिनिष्ठ अहंभाव स्फुरतो तेव्हां बारा वर्षें खपून ग्रंथलेखनाचें हें मोठें कार्य आपल्या हातून घडलें अशी अहंभावाची रुखरुख मनाला त्रास देते. व्यापक विचार केल्यावर ही अस्वस्थता नाहींशी होते आणि वाटतें कीं ज्या झरणीनें हा ग्रंथ लिहिला तिनें जर हा ग्रंथ मीं लिहिला असा अभिमान बाळगला तर तो जसा व्यर्थ होय, तसाच मीं हा ग्रंथ लिहिला हा अभिमानही व्यर्थ होय. कारण ह्या कामीं इतक्या अनेक जीवात्म्यांची काया, वाचा, मन आणि धन ह्या सर्व प्रकारांनीं मला आत्मीयतेच्या प्रेमाची सहकरिता मिळाली आहे कीं ही जर मला मिळाली नसती तर हें कार्य माझ्या हातून घडणें शक्यच झालें नसतें. घरांत जेवणाखेरीज कसल्याही कामाकडे लक्ष घालण्याचें कारण मला केव्हांही पडलें नाहीं आणि बाहेरील सर्व कामें माझा पुत्रतुल्य पुतण्या चि. रघुनाथ तथा पण्डित आणि नातू चि. यशवंत व चि. भास्कर ह्यांनीं सर्वतोपरी संभाळलीं म्हणूनच केवळ मला गेल्या बारा वर्षांतील मोकळा सांपडणारा वेळ ह्या एकाच कार्याला प्रामुख्यानें देतां आला. त्याचप्रमाणें भारताच्या सांस्कृतिक पुनरुज्जीवनाचें जें सात्त्विक आणि पवित्र कार्य राष्ट्रीय-स्वयंसेवक-संघद्वारा चालू आहे, त्या कार्यांत माझा एकुलता एक पुत्र चि. अच्युत, तारुण्यसुलभ सर्व मोह बाजूस सारून, काया-वाचा-मनानें झटत असल्यामुळें त्याच्या रूपानें मी ह्या कार्यांतील माझा वांटा उचलीत आहें, अशा विचारानें जें मनःस्वास्थ्य मला लाभलें त्यामुळेंही ग्रंथलेखनाचें कार्य निर्वेधपणें होऊं शकलें. तसेंच ह्या काळांत माझे बंधु, पुतणे, मुली, जामात आणि नातवंडें, ह्या सर्वांनीं माझ्या सुखसोयी आणि गरजा ह्यांकडे अत्यंत दक्षतापूर्वक लक्ष ठेवल्यामुळें मला कशाची उणीव अशी कधीं भासलीच नाहीं, ह्या गोष्टीकडेही ग्रंथलेखनाच्या श्रेयाचा वांटा आहे.

योगशास्त्रासारख्या अवघड व अपरिचित विषयाचा उतारवयांत व नव्यानें अभ्यास करून ग्रंथ लिहिणें हें किती परिश्रमाचें कार्य आहे हें अशा तऱ्हेचा प्रयत्न ज्यांनीं केला असेल तेच यथावत् जाणूं शकतील. ह्या विषयाचें लेखन

एकांगीं होऊं नये म्हणून सांख्ययोग व वेदान्त ह्या शास्त्रांचा प्रामुख्यानें आणि इतर दर्शनें, धर्मशास्त्र, समाजशास्त्र, इंद्रियविज्ञानशास्त्र, पदार्थविज्ञानशास्त्र, इतिहास आणि पाश्चात्यांचें मानसशास्त्र, इत्यादींचा अनुषंगानें, अवश्य तेवढा अभ्यास करावा लागला. ह्या अभ्यासासाठीं साताऱ्यासारख्या आडवळणाच्या लहानशा गांवीं अवश्य असलेलीं पुस्तकें मिळणें शक्य नसल्यानें, पुणें, मुंबई, कलकत्ता वगैरेसारख्या दूरच्या ठिकाणांहूनही पुस्तकें मिळवावीं लागलीं. त्याचप्रमाणें अभ्यासासाठीं नित्य जवळ असणें आवश्यक अशीं कितीतरी पुस्तकें विकतही घ्यावीं लागलीं. पुस्तक हस्तलिखित स्वरूपांत असतांच तें अभिप्रायार्थ वगैरे २०–२५ ठिकाणीं पाठवावें लागलें. एकच प्रत सर्व ठिकाणीं पाठविणें सोयीचें नसल्यानें ह्या ग्रंथाच्या मुद्रणप्रतीसह एकूण चार प्रति कराव्या लागल्या. ह्या सर्व गोष्टींमुळें ह्या एक तपाच्या अभूतपूर्व महागाईच्या काळांत, आम्हीं उभयतां पति–पत्नी अस्तेय व अपरिग्रह हीं व्रतें अत्यंत कसोशीनें पाळीत असूनही अनेकदा असे पेचप्रसंग निर्माण होत असत कीं ग्रंथलेखनाचा हव्यास सोडून द्रव्यार्जनास लागणें अपरिहार्य होण्याचा प्रसंग प्राप्त होई; पण अशा सर्व प्रसंगीं मजवर भ्रातृनिर्विशेष प्रेम करणारे माझे सुहृद् काका दाते (गणेशवाडी), डॉ. आठल्ये (सातारा), मधु गोडबोले प्रभृति बंधुत्रय (पुणें), वसंत भिडे (सांगली), भाऊराव बोडस (पुणें), बाबा बहुलेकर (सातारा) डॉ. बाबा नामजोशी (पुणें), विद्वांस वैद्य (आणजुर), भाऊ बर्गे (सातारा), नारायणराव मोकाशी (बागलकोट),सदानंद भागवत (मुंबई), नरूभाऊ लिमये (सातारा), विनायकराव आपटे, वकील, (पुणें) आणि सोनोपंत भागवत (सातारा), ह्या सर्वांनीं मला आपले मानून अनाहूतपणें जें आपुलकीचें साहाय्य विविध मार्गांनीं केलें त्यामुळें द्रव्यार्जनाच्या मार्गास न लागतां ग्रंथलेखनाचें कार्य मला तडीस नेतां आलें. ह्या मोठ्या ग्रंथाच्या हस्तलिखिताच्या चार प्रति करण्याचें काम तर अत्यंत कष्टाचें होतें; पण ह्या कामीं माझे सुहृद् शिवरामपंत लिमये, वकील, (सातारा), जामात परशुरामपंत व नातू विष्णु, प्रभाकर आणि अरुण गणपुले आणि मला पुत्रतुल्य असलेले राजा व प्रभाकर लिमये, भाऊ पटवर्धन, मनोहर सहस्रबुद्धे, पद्माकर पुरोहित आणि मुली शांताबाई शेकदार, कुमारी तारामती गणपुले, कुमारी लीला बर्गे आणि पुतणे मधु व पण्डित ह्या सर्वांनीं मनःपूर्वक साहाय्य केल्यामुळेंच हें काम तडीस गेलें आणि ग्रंथाचें हस्तलिखित वीस-बावीस जणांकडे अभिप्रायार्थ पाठविणें शक्य झालें.

ह्या सर्वांच्या साहाय्याचें बाह्यस्वरूप त्यांच्या त्यांच्या परिस्थित्यनुरूप कितीही भिन्न व लहान मोठें असलें तरी सर्वांचा मजविषयींचा अंतःकरणांतील जिव्हाळा सारखाच श्रेष्ठ प्रतीचा होता हें नमूद करण्यास मला अत्यंत समाधान वाटतें. ग्रंथाची मुद्रणप्रत आणि भूमिका हें सर्व लेखन देह विकलावस्थेंत रुग्णशय्येवर पडलेला असतांच झालें असल्यानें त्यांत सदोषता राहणें अपरिहार्यच होतें; पण

माझे सुहृद् श्री. बाबा बहुलेकर, सहसंपादक, हंस ह्यांनीं ह्या सर्वांचें नीट वाचन करून ती काढून टाकण्याच्या कामीं मला बहुमोल साहाय्य केलें. तसेंच महाराष्ट्रांतील सुप्रसिद्ध अध्यात्मज्ञानी प्रा. भाऊसाहेब रानडे ह्यांनीं ह्या ग्रंथाला बहुमोल प्रस्तावना लिहून ग्रंथाचा परिचय महाराष्ट्र-वाचकांस करून दिला. ह्याशिवाय मजवर प्रेम करणारे अनेक सुहृद् असे आहेत कीं त्यांचीं नांवेंही न कळतां त्यांजकडून मला हरतऱ्हेनें साह्य झालें आहे. ह्या सर्वांना मजविषयीं व मला ह्या सर्वांविषयीं इतकी आत्मीयता वाटत आहे कीं ह्यांपैकीं कोणाचेंही स्मरण होतांच

सर्वभूतेषु चात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।
समं पश्यन्नात्मयाजी स्वाराज्यमधिगच्छति ॥

हें मनुवचन मला आठवतें आणि अशा प्रकारचें ‘स्वाराज्य’ ह्या सर्वांनीं माझ्या दृष्टीच्या टप्प्यांत आणून दिल्याबद्दल मला अत्यंत समाधान वाटतें. तेव्हां ह्या सर्वांचे आभार मानल्यास तेवढेंही द्वैत त्यांना व मला रुचणार नाहीं म्हणून त्या सर्वांबद्दल मी प्रभुचरणीं अशी प्रार्थना करतां कीं

“ते सर्वे सुखिनः सन्तु सर्वे सन्तु निरामयाः।
सर्वे भद्राणि पशन्तु मा कश्चिद्दुःखमाप्नुयात्” ॥

२९. वरयाचना

अंतीं श्रीज्ञानेश्वरमहाराजांच्या शब्दांत ईश्वरापाशीं मी अशी वरयाचना करतां कीं

“आतां सर्वात्मकें देवें । येणें वाग्यज्ञें तोषावें ॥
तोषोनि मज द्यावें । पसायदान हें ॥ १ ॥
कीं खळाची व्यंकटी सांडो । तया सत्कर्मीं रती वाढो ॥
भूतां परस्परें जडो । मैत्र जीवांचें ॥ २ ॥
दुरितांचें तिमिर जावो । विश्व स्वधर्म-सूर्यें पाहो ।
जो जें वांछील तो तें लाहो । प्राणिजात ॥ ३ ॥

॥ ॐ तत् सत् ॥

सर्वांचें, सर्वदा, सर्वप्रकारें, अभीष्ट चिंतणार

कृष्णाजी केशव कोल्हटकर

पातञ्जल आरोग्य आश्रम,
१४८, चिमणपुरा, सातारा

भूमिका लेखन प्रारंभ :
रामनवमी, शक १८७२

भूमिका लेखन समाप्त :
गोकुळअष्टमी, शक १८७२

भारतीयमानसशास्त्र

अथवा

सार्थ आणि सविवरण

पातञ्जल-योग-दर्शन

१. समाधिपाद

निरन्तराभ्यासवशात्तदित्थं
पक्वं मनो ब्रह्मणि लीयते यदा ।
तदा समाधिः स विकल्पवर्जितः
स्वतोऽद्वयानन्दरसानुभावकः ॥

— विवेकचूडामणिः

अथ योगानुशासनम् ॥ १ ॥

सूत्रार्थ — (हिरण्यगर्भाच्या उपदेशापासून परंपरेनें प्राप्त झालेलें) योगशास्त्र आरंभिलें जात आहे.

विवरण — शेषावतार भगवान्पतंजलिमुनिप्रणीत योगदर्शनांतील पहिल्या समाधिपादांतील हें पहिलें सूत्र आहे. ह्यांतील प्रारंभींचा 'अथ' हा शब्द योगशास्त्राच्या आरंभाचा सूचक आहे. त्यांचप्रमाणें कोणत्याहि शास्त्राच्या आरंभीं मंगलाचरण करण्याचा शिष्टाचार आहे. त्यास अनुसरून 'अथ' ह्या शब्दानें मंगलाचरणहि सहजच साधलें आहे. कारण

“ ॐकारश्चाथशब्दश्च द्वावेतौ ब्रह्मणः पुरा । कण्ठं भित्त्वा विनिर्यातौ तस्मान्माङ्गलिकावुभौ ॥ ” असें सांप्रदायिकांचें वचन आहे. तेव्हां ह्या ‘ अथ ’ शब्दानें सहजच मंगलाचरणहि सूचित केलें आहे.

ह्या सूत्रांत योगशासनं न म्हणतां योगानुशासनं असें म्हटलें आहे. अनु हा उपसर्ग विशेष अभिप्रायानें लावला आहे. इतर अनेक शास्त्रांप्रमाणें योगशास्त्रसुद्धां हिरण्यगर्भापासूनच प्रकट झालेलें आहे. अशा प्रकारची योगशास्त्राची परंपरा सूचित करण्याकरितां अनु हा उपसर्ग ह्या सूत्रांत योजिला आहे.

कोणत्याहि शास्त्रास प्रारंभ करतांना अनुबंधचतुष्टय सांगण्याचा प्रघात आहे. अधिकारी, प्रयोजन, विषय आणि संबंध ह्या चारांस अनुबंध-चतुष्टय म्हणतात. विचारणीय शास्त्राचा अधिकारी कोण, त्याचें प्रयोजन काय, त्याचा विषय कोणता आणि अधिकारी, प्रयोजन आणि विषय ह्यांचा ह्या शास्त्राशीं संबंध कोणता हें सांगणें म्हणजे अनुबंधचतुष्टय सांगणें होय. योगशास्त्राचें अनुबंधचतुष्टय येणेंप्रमाणें आहे —

अधिकारी — संसारांतील आधिभौतिक, आधिदैविक आणि आध्यात्मिक ह्या तापत्रयानें जो अगदीं त्रासलेला आहे, ह्या तापत्रयापासून मुक्त व्हावें अशी ज्याच्या अंतःकरणांत तीव्र इच्छा – कृतींत जिचें पर्यवसान होईल अशी तीव्र इच्छा – उत्पन्न झाली आहे, योगाभ्यासानें कैवल्यप्राप्ति झाली म्हणजे ह्या तापत्रयांतून पूर्ण सुटका होईल एवढें सामान्य ज्ञान असून योगशास्त्राचें विशेष ज्ञान करून घेण्याची जिज्ञासा ज्याच्या ठिकाणीं प्रादुर्भूत झाली आहे, विहित कर्माचरणानें चित्तशुद्धि झाल्यामुळें चित्तैकाग्र्य आणि चित्तनिरोध ह्यांचा अभ्यास करण्याची पात्रता ज्याच्या ठिकाणीं आली आहे, आणि आरोग्य, देश, काल, समय, इत्यादि सामग्रीची अवश्य तेवढी अनुकूलता ज्याला लाभली आहे, अशा प्रकारचा मुमुक्षु अथवा साधक हा ह्या योगशास्त्राचा उत्तमाधिकारी होय. ह्या सर्वांत ज्या प्रमाणांत मुमुक्षूच्या ठिकाणीं उणेपणा असेल त्या प्रमाणांत तो मंदाधिकारी समजावा. मंदाधिकाऱ्यानेंहि योगशास्त्राचें परिशीलन आणि योगाभ्यास यावच्छक्य करावाच. कारण त्या योगानेंच त्याच्या ठिकाणीं उत्तमाधिकार उत्पन्न होईल.

प्रयोजन — द्रष्टा हा वास्तविक स्वरूपानें दृश्याहून अलिप्त असाच निरंतर आहे. परंतु चित्ताच्या ठिकाणचे जे अविद्या, इत्यादि क्लेशरूप दोष,

त्यांच्या योगानें तो चित्तवृत्तींशीं तादात्म्य पावल्यासारखा होतो. असंप्रज्ञात समाधीच्या अनुभवानें चित्ताच्या ठिकाणीं आत्म्याच्या केवलभावाचा साक्षात्कार उत्पन्न होतो आणि मग चित्त समाहित असतांना ज्याप्रमाणें अनात्म वस्तूंच्या ठिकाणीं त्याचा अध्यास नसतो, त्याचप्रमाणें तें व्युत्थान दशेंत असतांनाहि आत्म्याच्या असंगत्वादिकांचें अखंड अनुसंधान चित्तांत राहूं शकतें. ह्याच अवस्थेचा पूर्ण परिपाक झाला म्हणजे चित्ताच्या ठिकाणीं जगद्भान न होतां तें स्वरूपाकारच राहतें. ही चरमावस्था म्हणजेच कैवल्य होय. ह्या कैवल्याची प्राप्ति हें योगशास्त्राचें प्रयोजन होय.

विषय — चित्ताच्या वृत्तींचा निरोध हा योग होय. ह्या चित्तवृत्ति-निरोधरूप योगाचें स्वरूप कोणतें, त्याचीं साधनें कोणतीं, त्याचें फल कोणतें, इत्यादिकांचें प्रतिपादन करणें हा ह्या शास्त्राचा विषय होय; म्हणजे ससाधन आणि सफल योग हा ह्या शास्त्राचा विषय होय.

संबंध — योगाला अधिकारी असलेला जीव हा योगशास्त्राचें ज्ञान करून घेत असतो, म्हणून तो ह्या शास्त्राचा ज्ञाता होय आणि हें शास्त्र त्याला ज्ञेय म्हणजे ज्ञान करून घेण्यास योग्य असें असतें म्हणून ते अधिकारी जीव आणि हें योगशास्त्र ह्यांत ज्ञातृ-ज्ञेय संबंध आहे. हें शास्त्र योगाचें प्रतिपादन करीत असल्यामुळें योग हा विषय ह्या शास्त्राचा प्रतिपाद्य विषय असून हें शास्त्र त्या विषयाचें प्रतिपादक आहे. अशा प्रकारें ह्यांच्यांत प्रतिपाद्य-प्रतिपादक संबंध आहे. हें शास्त्र कैवल्य ह्या प्रयोजनाची प्राप्ति करून देत असल्यामुळें त्याच्याशीं ह्या शास्त्राचा प्राप्य-प्रापक संबंध आहे. येणेंप्रमाणें ह्या शास्त्राचा अधिकारी, विषय आणि प्रयोजन ह्यांशीं ह्या शास्त्राचे अनुक्रमें ज्ञातृ-ज्ञेय, प्रतिपाद्य-प्रतिपादक आणि प्राप्य-प्रापक असे संबंध आहेत.

आतां योगाचें स्वरूप सांगण्याकरितां दुसऱ्या सूत्रांत योगाचें लक्षण सांगितलें आहे तें असें —

योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः ॥ २ ॥

सूत्रार्थ — योग म्हणजे चित्ताच्या वृत्तींचा निरोध होय.

विवरण — चित्ताचा वृत्तिरूप प्रवाह सामान्यतः अखंड चालू असतो. चित्ताचे मूळ घटक म्हणजे सत्त्व, रज आणि तम हे तीन गुण

होत. ह्या तिहींच्या तारतम्यानें चित्तवृत्तींतहि तारतम्य असतें. ह्या वृत्तींच्या तारतम्यानें चित्ताची बहिर्मुखता आणि अंतर्मुखता ह्यांस अनुसरून चित्ताच्या पांच भूमिका होतात. क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र आणि निरुद्ध ह्या त्या पांच भूमिका होत.

क्षिप्त चित्त—चित्तांत रजोगुणाचें आधिक्य असलें म्हणजे तें बहिर्मुख राहून सर्वदा बाह्य विषयांकडे प्रेरित झालेलें असतें. इंद्रियांच्या द्वारा तें बाह्य विषयांकडे जणूं फेकलें जातें म्हणून अशा चित्तास क्षिप्त चित्त म्हणतात.

मूढ चित्त—चित्तांत तमोगुणाचें आधिक्य असलें तर तें बहिर्मुख होऊन बाह्य विषयांकडे प्रेरित झालेलें असतेंच, तसेंच तें चित्त जीवाकडून मोहमूलक पापाचरणहि करवितें. म्हणून अशा प्रकारच्या चित्ताला मूढ चित्त म्हणतात. चित्तांतील तमोगुण फारच वाढला म्हणजे आळस, तंद्रा, निद्रा, मूर्च्छा, इत्यादिकांनीं तें चित्त ग्रस्त होतें. म्हणून ह्या अवस्थाहि मूढ चित्तांतच येतात. ह्यांपैकीं निद्रा ही अवस्था सर्व जीवांस प्राप्त होणारी असल्यानें सर्वच जीवांचें चित्त निद्राकालीं मूढ ह्या अवस्थेस प्राप्त होत असतें हें स्पष्टच आहे.

विक्षिप्त चित्त—त्रिगुणांच्या ठिकाणीं जीवांस विषयांचा भोग देऊन पुढें अपवर्ग म्हणजे मोक्ष द्यावा असें सामर्थ्य असतें. ह्यालाच योगशास्त्रांत दृश्याची भोगापवर्गार्थता अशी संज्ञा दिलेली आहे. ह्या भोगापवर्गार्थतेमुळें जीवांच्या ठिकाणीं हळुहळू सत्त्वगुणाचा विकास होत असतो आणि त्या मानानें रजोगुण आणि तमोगुण हे क्षीण होऊं लागतात. अनेक जन्मांच्या अनुभवानंतर वरील भोगापवर्गार्थतेमुळें चित्तांत सत्त्वगुणाचें आधिक्य होतें आणि मग स्वाभाविकपणेंच त्याच्या ठिकाणीं क्षिप्त चित्ताहून कांहीं विशेष गुण दिसूं लागतात. अशा स्थितींत प्रसंगविशेषीं चित्ताची एकाग्रता सहजपणें साधते आणि एकाग्रतेमुळें प्राप्त होणाऱ्या कांहीं सिद्धिसुद्धां अशा चित्तांत आढळून येतात. ह्या अवस्थेंतील चित्ताला विक्षिप्त चित्त असें म्हणतात. अशा चित्ताच्या ठिकाणीं क्वचित् प्रसंगीं एकाग्रता प्राप्त होऊन तेवढ्यापुरतें ध्यान संभवतें. तथापि चित्ताची ही विक्षिप्त अवस्था योगांत अंतर्भूत होत नाहीं. कारण अशा रीतीनें सहज घडणाऱ्या एकाग्रतेंत योगाला अपेक्षित जो सहेतुक आणि प्रयत्नपूर्वक केलेला वृत्तिनिरोध

तो नसतो. मात्र यदृच्छेनें घडून येणाऱ्या सत्त्वोद्रेकामुळें त्या चित्ताच्या ठिकाणीं जीं ध्यानादिक घडतात त्यामुळें त्या चित्तांत तितक्यापुरता तरी सात्त्विक सुखाचा आविर्भाव होतो, आणि त्या आनंदानुभवानें चित्ताची ह्यापुढची प्रयत्नसाध्य अशी जी एकाग्रतारूप अवस्था तिची प्राप्ति करून घेण्याची ओढ त्या चित्तांत निर्माण होऊं शकते. ह्या सर्व विशेष कारणांमुळें अशा प्रकारच्या चित्तास विक्षिप्त चित्त म्हणतात.

एकाग्र चित्त—वरील विक्षिप्तावस्थेंत यदृच्छेनें प्राप्त होणाऱ्या ध्यानादिकांनीं जो सात्त्विक आनंद चित्तांत उत्पन्न होतो, त्याच्या गोडीपुढें विषयानंद गौण प्रतीचा आहे असा अनुभव येऊं लागल्यामुळें एकाग्रता प्राप्त करून घ्यावी अशा शुभ वासनेचा चित्तांत उदय होतो. मग त्या शुभ वासनेचा संवेग ज्या मानानें तीव्र असेल त्या मानानें तो जीव निषिद्धाचरणाचा आणि काम्यकर्माचा त्याग आणि विहिताचरणाचें निष्काम अनुष्ठान करूं लागतो. त्या योगानें चित्तांतील रजोगुण आणि तमोगुण क्षीण होऊन तें शुद्ध होतें. अशा शुद्ध चित्ताच्या ठिकाणीं बहिर्मुखतेचा विच्छेद करून अंतर्मुख व्हावें असें सामर्थ्य निर्माण होतें. हें सामर्थ्य निर्माण झाल्यावर चित्तांतील बहिर्मुख वृत्तींचा निरोध प्रयत्नपूर्वक घडतो आणि तें अंतर्मुख होऊन इष्ट आलंबनावर एकाग्र होतें. अशा अवस्थेंतील चित्ताला एकाग्र चित्त म्हणतात. योग म्हणजे चित्ताच्या वृत्तींचा निरोध असें ह्या सूत्रांत सांगितलें आहे. निरोधाचें हें स्वरूप लक्षांत घेतां चित्ताच्या कांहीं थोड्या वृत्तींचा निरोध झाला तरी त्यांत चित्तवृत्तिनिरोध हें योगाचें लक्षण येऊं शकतें आणि एकाग्रतेंत कांहीं वृत्तींचा प्रयत्नपूर्वक निरोध घडत असल्यानें ह्या अवस्थेंतील चित्ताची एकाग्रता योगांत अंतर्भूत होते. ही एकाग्रतारूप अवस्था हाच संप्रज्ञात समाधि होय. एकाग्रता जितकी अधिक आणि चित्ताच्या आलंबनाचा विषय जितका अधिक सूक्ष्म त्या मानानें संप्रज्ञात समाधीचे निरनिराळे प्रकार होतात ते पुढें येणारच आहेत. ते सर्व प्रकार एकाग्र ह्या अवस्थेंत अंतर्भूत होतात.

निरुद्ध चित्त—चित्ताच्या सर्व वृत्तींचा निरोध झाला म्हणजे तें निरुद्ध चित्त होय. पुढें ज्याचें स्वरूप विशेषपणें सांगावयाचें आहे तो निर्विचार समाधि साधला म्हणजे ऋतंभरा प्रज्ञा उत्पन्न होते आणि तिच्या साहाय्यानें बुद्धींतील संशय, विपर्यय, इत्यादि दोष पूर्णांशानें नष्ट होतात.

त्याचप्रमाणें बहिर्मुख अवस्थेंत चित्तावर घडलेल्या संस्कारांना या निर्विचार समाधीच्या संस्कारांनीं क्षीणता येते आणि ते नष्टसुद्धां होतात. नंतर चित्तानें उत्तरोत्तर अधिक सूक्ष्म विषय आलंबनाकरितां स्वीकारतांना पूर्वपूर्व सापेक्ष स्थूल आलंबनाचा निरोध ज्या आंतरप्रयत्नानें केलेला असतो त्याच आंतरप्रयत्नानें चित्ताच्या सर्व वृत्तींचा निरोध होऊन चित्त केवळ संस्कारमात्र राहिलें म्हणजे तें निरुद्ध चित्त होय. ह्या अवस्थेस असंप्रज्ञात समाधि असें म्हणतात. ह्या अवस्थेंत संसारास बीजभूत असलेल्या वासना दग्धप्राय होतात म्हणून तिला निर्बीज समाधि असें योगशास्त्रांत म्हटलें आहे.

ह्याप्रमाणें एकाग्रतारूप संप्रज्ञात समाधींत कांहीं वृत्तींचा निरोध असतो आणि निरुद्ध चित्तावस्थेंत तर सर्व वृत्तींचा निरोध असतो. ह्यामुळें ह्या सूत्रांत योग म्हणजे चित्तवृत्तींचा निरोध असें जें योगाचें लक्षण सांगितलें आहे त्यास अनुसरून, चित्ताच्या वर सांगितलेल्या क्षिप्त, मूढ, विक्षिप्त, एकाग्र आणि निरुद्ध ह्या पांच अवस्थांपैकीं, एकाग्र आणि निरुद्ध ह्या दोनच अवस्था तेवढ्या योग ह्या शब्दानें उल्लेखित होतात. इतर क्षिप्त, मूढ आणि विक्षिप्त ह्या अवस्थांचा उल्लेख योगशास्त्रांत एकाग्र आणि निरुद्ध ह्या अवस्थांचा विचार करतांना अनुषंगानें जेवढा संबंध येतो तेवढ्यापुरताच केलेला आहे.

ह्याप्रमाणें चित्त निरुद्ध झालें असतां द्रष्टा जो पुरुष तो कोणत्या स्थितींत असतो तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

तदा द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम् ॥ ३ ॥

सूत्रार्थ—चित्तांतील सर्व वृत्तींचा निरोध होतो तेव्हां द्रष्टा स्वतःच्या रूपानें अवस्थित असतो.

विवरण—द्रष्टा हा वास्तविक चैतन्यमात्र स्वभाव असा आहे. परंतु चित्तांतील सत्त्व, रज आणि तम ह्या तीन गुणांमुळें चित्तामध्यें शांत, घोर आणि मूढ अशा तीन् प्रकारच्या वृत्ति सतत उत्पन्न होत असतात. ह्यामुळें व्युत्थान दशेंत आत्मा चैतन्यमात्र स्वभाव असूनहि तसा दिसत नाहीं, तर वृत्तींशीं एकरूप झाल्यासारखा दिसतो. पण चित्ताच्या वृत्तींचा निरोध असंप्रज्ञात समाधींत पूर्णत्वानें घडतो तेव्हां आत्म्याचें अन्यथाभान

होण्याला कारण अविद्यादि क्लेशांनीं युक्त असलेल्या ज्या चित्तवृत्ति त्यांचाच निरोध झालेला असल्यामुळें द्रष्टा म्हणजे आत्मा आपल्या चैतन्यमात्र स्वरूपानें अवस्थित असतो. स्फटिक मणि कोणत्याहि रंगीत पदार्थाशीं संलग्न झाला म्हणजे त्या त्या पदार्थाच्या रंगाचा दिसतो, पण तो पदार्थ दूर होतांच तो स्फटिक आपल्या शुद्ध आणि स्वच्छ अशा स्वरूपानें दिसूं लागतो. त्याप्रमाणेंच चित्तवृत्तींचा निरोध झाला म्हणजे द्रष्टा आपल्या स्वरूपानें अवस्थित असतो.

येथें अशी शंका येईल कीं द्रष्टा हा निरोधसमयीं तेवढा स्वरूपानें अवस्थित असतो असें वर सांगितलें, मग जेव्हां चित्तांत अनेक वृत्ति उत्पन्न होत असतात तेव्हां तो आपल्या स्वरूपापासून च्युत होत असतो कीं काय? याचें उत्तर पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

वृत्तिसारूप्यमितरत्र ॥ ४ ॥

सूत्रार्थ — निरोधाव्यतिरिक्त इतर अवस्थांमध्यें तो द्रष्टा चित्तांतील वृत्तीशीं सरूपता पावल्यासारखा असतो.

विवरण — द्रष्टा हा वस्तुतः निर्विकार आहे. विकार हे चित्ताचे होत. चित्ताच्या व्युत्थानदशेंत त्याचे वृत्तिरूप परिणाम सतत चालू असतात. तेव्हां आत्म्याच्या निर्विकारपणाला बाध येतो असें मुळींच नसून तो नेहमींप्रमाणेंच निर्विकार असतो. तथापिहि त्याचें चित्तवृत्तीशीं सारूप्य असल्यासारखें होतें. स्फटिकमणि जास्वंदीसारख्या तांबड्या फुलावर ठेवला तर तो शुद्ध स्वरूपाचा असूनहि त्या फुलाच्या रंगाचा आहे असें वाटतें. त्याप्रमाणें आत्मा स्वभावतः निर्विकार असूनहि चित्तांत शांत, घोर आणि मूढ ह्या वृत्ति उत्पन्न झाल्या म्हणजे चित्तगत अविद्यादोषामुळें तो त्या त्या वृत्तीशीं सारूप्य पावल्यासारखा दिसतो.

दुसऱ्या सूत्रांत चित्तवृत्तींचा निरोध असें योगाचें लक्षण सांगितलें. यांतील वृत्तींचे प्रकार कोणते, आणि निरोध म्हणजे काय हें पुढें येणारच आहे. येथें चित्त म्हणजे काय हें सांगणें अवश्य होतें. म्हणून तिसऱ्या आणि चौथ्या सूत्रांनीं चित्ताचें लक्षण सांगितलें आहे. ज्याचा निरोध झाला असतां द्रष्टा आपल्या स्वरूपानें अवस्थित असतो आणि ज्यांत वृत्ति उत्पन्न झाल्या असतां आत्मा त्या त्या वृत्तीशीं जणुं सरूपता पावतो तें चित्त, असें हें चित्ताचें लक्षण ह्या दोन सूत्रांच्या द्वारें सांगण्यांत आलें.

आतां ज्या वृत्तींचा निरोध करावयाचा त्या वृत्ति तर असंख्य आहेत. तेव्हां ह्या असंख्य वृत्तींचा निरोध शक्य कसा आहे ह्याचें उत्तर देण्यासाठीं पुढील सूत्र आहे.

वृत्तयः पञ्चतय्यः क्लिष्टाक्लिष्टाः ॥ ५ ॥

सूत्रार्थ — ज्यांचा निरोध करावयाचा अशा क्लेशयुक्त पांच प्रकारच्या वृत्ति आहेत. ज्यांचा निरोध आवश्यक नाहीं अशा अक्लिष्ट म्हणजे क्लेशांनीं वियुक्त असलेल्या वृत्तीहि पांच प्रकारच्या आहेत.

विवरण — ज्यांचा निरोध करावयाचा त्या वृत्ति वेगवेगळ्या पाहिल्या तर असंख्य वाटतात, पण त्यांचें वर्गीकरण केलें तर त्या पांच प्रकारच्याच उरतात. चित्तांत कोणतीहि वृत्ति उत्पन्न झाली म्हणजे ती पुढें सांगितल्या जाणाऱ्या पांच प्रकारांपैकीं कोणत्या तरी एका प्रकारांत पडावयाचीच. अशा रीतीनें असंख्य चित्तवृत्तींचा समावेश पांच प्रकारांत होत असल्यानें हे पांच प्रकार जाणून घेऊन त्यांचा निरोध केला म्हणजे सर्व वृत्तींचा निरोध होऊं शकेल; म्हणून त्या असंख्य वृत्ति पांचच प्रकारच्या आहेत हें ह्या सूत्रानें सांगितलें आहे.

चित्ताच्या ह्या पांच वृत्तींचे पुनः दोन वर्ग पडतात. कांहीं वृत्ति पुढें सांगितल्या जाणाऱ्या अविद्यादि क्लेशांनीं युक्त असतात आणि कांहीं त्या क्लेशांनीं वियुक्त असतात. निरोधाची पूर्णावस्था असा जो असंप्रज्ञात समाधि तो प्राप्त होईपर्यंत चित्तांत उत्पन्न होणाऱ्या सर्व वृत्ति अविद्यादि पांच क्लेशांनीं युक्त असतात. निरोध जो करावयाचा तो असंप्रज्ञात समाधीच्या पूर्वकालांतील अविद्यादि क्लेशांनीं युक्त असलेल्या वृत्तींचा करावयाचा असतो. चित्त असंप्रज्ञात समाधींत आरूढ झालें म्हणजे चित्तांतील अविद्यादि दोषांची निवृत्ति होते. असंप्रज्ञात समाधिद्वारा आत्मसाक्षात्कार होईपर्यंतचें जें योगांगांचें अनुष्ठान तें आत्मसाक्षात्कार व्हावा हा हेतु धरून केलेलें असल्यामुळें एक प्रकारें सहेतुकच होय. सहेतुक कर्मांच्या फलाचा उपभोग अवश्यमेव घ्यावा लागतो. योगांगांचें अनुष्ठान हें कर्म सहेतुक असलें तरी तें सात्त्विक होय. अर्थात् सात्त्विक कर्माचें फल सात्त्विकच असणार. सत्त्व हा गुण निर्मल प्रकाशक

आणि अनामय असून तो जीवास सुखसंगानें आणि ज्ञानसंगानें बांधून टाकतो असें भगवद्गीतेंत सांगितलें आहे. तेव्हां योगांगांच्या सहेतुक अनुष्ठानापासून उत्पन्न होणारें सात्त्विक सुखोपभोगरूपी फल उपभोगण्यासाठीं योगारूढ पुरुषाचें असंप्रज्ञात समाधींतून व्युत्थान संभवतें. व्युत्थानदशेंत वृत्तींचा उदय व्हावयाचाच किंबहुना वृत्तींचा उदय होणें हीच व्युत्थानदशा होय. आत्मसाक्षात्कारामुळें जीवन्मुक्त पुरुषाच्या ठिकाणीं अविद्यादि क्लेशांचा तर नाश झालेला असतो. तेव्हां साक्षात्कारी पुरुषाच्या चित्तांत व्युत्थानकालीं जरी वृत्ति उत्पन्न झाल्या तरी त्या क्लेशांनीं रहित अशाच असणार. तात्पर्य, आत्मसाक्षात्कार होईपर्यंतच्या वृत्ति क्लिष्ट म्हणजे क्लेशांनीं युक्त असतात आणि आत्मसाक्षात्कार झालेल्या जीवन्मुक्ताच्या ठिकाणच्या वृत्ति क्लेशरहित असल्यामुळें त्या अक्लिष्ट होत. वृत्तींचे प्रकार आणि स्वरूप सांगण्याकरतां हें सूत्र प्रवृत्त झालें आहे. अविद्यादि क्लेशांनीं रहित अशा वृत्तींचा निरोध निष्प्रयोजन होय, आणि त्या क्लेशांनीं युक्त वृत्तींचा म्हणजे क्लिष्टवृत्तींचा निरोध सप्रयोजन असल्यामुळें तो अवश्य केला पाहिजे हें स्पष्टच आहे. ह्या सूत्रांत वृत्ति क्लिष्ट आणि अक्लिष्ट असल्याचें सांगितलें आहे. त्यावरून अक्लिष्ट वृत्तींचा निरोध निष्प्रयोजन असून क्लिष्ट वृत्तींचा निरोध सप्रयोजन म्हणून अवश्य करणीय आहे हें सूचित केलें आहे.

आतां ह्या पांच वृत्ति कोणत्या हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

प्रमाणविपर्ययविकल्पनिद्रास्मृतयः ॥ ६ ॥

सूत्रार्थ—प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा आणि स्मृति ह्या त्या पांच वृत्ति होत.

विवरण—चित्ताचे जे वृत्तिरूप परिणाम त्यांचें वर्गीकरण केलें तर कोणतीहि वृत्ति ह्या पांचांपैकीं कोणत्यातरी प्रकारांत अवश्यमेव पडते. जोंपर्यंत कैवल्य प्राप्त झालें नाहीं तोंपर्यंत चित्तांत अविद्यादि क्लेश असतात आणि म्हणून अज्ञान्याच्या चित्तांत उत्पन्न होणाऱ्या ह्या प्रमाणादि वृत्ति सुद्धां क्लेशांनीं युक्त म्हणजे क्लिष्टच असतात. परंतु ज्यास कैवल्याचा साक्षात्कार झालेला असतो अशा जीवन्मुक्ताच्या चित्तांतील अविद्यादि क्लेशांची निवृत्ति झालेली असल्यानें व्युत्थान दशेंत त्याच्या चित्तांत प्रमाणादि पांच वृत्ति

उत्पन्न होत असल्या तरी त्यांचें उगमस्थान जें चित्त त्यांतच क्लेशादिक नसतात, तेव्हां ते दोष वृत्तींत कोठून येणार? शिष्यादिकांना तत्त्वोपदेश करीत असतांना जीवन्मुक्ताला प्रत्यक्ष, अनुमान आणि आगम ह्या प्रमाणांपासून होणाऱ्या वृत्त्यात्मक ज्ञानाचा स्वीकार करावाच लागतो. त्याचप्रमाणें जीवन्मुक्ताच्याहि बुद्धींत प्रकाश, प्रवृत्ति आणि मोह हे दोष प्रसंगविशेषीं संप्रवृत्त होतातच. यामुळें विपर्यय आणि विकल्प ह्या दोन प्रकारच्या वृत्ति त्याच्या ठिकाणीं संभवतात. त्याचप्रमाणें जीवन्मुक्तालाहि निद्रा आवश्यकच असते. तसेंच शिष्यास ज्ञानोपदेश करीत असतांना महावाक्यादिकांची स्मृति होणारच. भिक्षाटणादि प्रसंगीं आणि अन्नपानादि व्यापार करतांनाहि स्मृति उत्पन्न झाल्याविना ते ते व्यापार घडणेंच शक्य नाहीं. तात्पर्य, जीवन्मुक्ताच्या ठिकाणीं व्युत्थानदशेंत प्रमाण, विपर्यय, विकल्प, निद्रा आणि स्मृति ह्या पांचहि वृत्ति असतात. परंतु तत्त्वसाक्षात्कारामुळें चित्तांतील क्लेशांची निवृत्ति झालेली असते ह्या कारणानें तो 'न द्वेष्टि न काङ्क्षति' म्हणजे कशाचा द्वेष करीत नाहीं किंवा कशाची इच्छा करीत नाहीं. त्याच्या ठिकाणीं प्रकाश-प्रवृत्ति-मोहरूप वृत्ति उत्पन्न झाल्या तरी त्याच्या चित्तांत द्वेष किंवा आकांक्षा इत्यादि क्लेश उत्पन्न होत नाहींत. अशा रीतीनें प्रमाणादि पांच वृत्ति अज्ञाच्या ठिकाणीं क्लेशांनीं युक्त म्हणजे क्लिष्ट आणि जीवन्मुक्ताच्या ठिकाणीं क्लेशरहित म्हणजे अक्लिष्ट अशा दोन स्वरूपाच्या असतात.

पुढील सूत्रांत प्रमाणें कोणतीं तें सांगितलें आहे.

प्रत्यक्षानुमानागमाः प्रमाणानि ॥ ७ ॥

सूत्रार्थ — प्रत्यक्ष, अनुमान आणि आगम हीं तीन प्रमाणें होत.

विवरण — ह्या सूत्रांत योगदर्शनकारांना मान्य असलेलीं तीन प्रमाणें तेवढीं सांगितलीं आहेत. ह्या प्रमाणादि तिन्हींचीं शास्त्रीय लक्षणें सूत्रकारांनीं न सांगण्याचें कारण तीं सूत्ररचनाकालीं सर्वप्रसिद्ध असावींत, किंवा तीं कोणाहि विचारी माणसास पूर्ण परिचित असल्यानें त्यांचीं लक्षणें सांगण्याची आवश्यकता त्यांस वाटली नसेल. मात्र अनेक प्रमाणां-पैकीं कोणतीं प्रमाणें योगदर्शनकारांना मान्य आहेत हें सांगणें अवश्य असल्यानें तीं ह्या सूत्रांत सांगितलीं आहेत. निरनिराळ्या सांप्रदायिकांनीं ह्या

तीन प्रमाणांव्यतिरिक्त उपमान, अर्थापत्ति, अभाव, संभव, ऐतिह्य, इत्यादि आणखी प्रमाणें मानलीं आहेत. सांख्य आणि योगशास्त्रकारांच्या मतें या इतर प्रमाणांचा अंतर्भाव वरील तिहींत होऊं शकतो आणि या तिहींपैकीं अवश्य त्या प्रमाणांनीं वस्तूच्या यथार्थ ज्ञानाविषयींची प्रमाणवृत्ति चित्तांत उत्पन्न होऊं शकते. आतां वस्तूंच्या यथार्थ ज्ञानाला हीं तीन प्रमाणें कशीं आवश्यक आहेत तें थोडक्यांत पाहूं.

प्रत्यक्ष प्रमाण—शब्दादि बाह्य विषयांचें जेव्हां ज्ञान होतें तेव्हां श्रोत्रादि इंद्रियांच्या द्वारांनीं त्या त्या विषयाला वृत्ति व्यापते. ह्यापूर्वी बुद्धीला त्या विषयांसंबंधीं अज्ञान असतें आणि त्या विषयांचें स्फुरण नसतें. पण बुद्धिवृत्ति जेव्हां इंद्रियद्वारा बाह्य विषयाला व्यापते तेव्हां तिच्या त्या व्यापण्यानें त्या विषयासंबंधींचें तिचें अज्ञान नाहींसें होतें आणि बुद्धींत प्रतिबिंबित जो चिदाभास त्या योगानें हा अमुक विषय आहे असें स्फुरण होतें. अशा प्रकारच्या इंद्रियद्वारा होणाऱ्या ज्ञानाला प्रत्यक्ष प्रमाणजन्य ज्ञान म्हणावयाचें.

अनुमान प्रमाण— हें साक्षात् प्रत्यक्ष प्रमाण नसलें तरी तें प्रत्यक्ष प्रमाणास अनुसरणारें किंवा प्रत्यक्ष प्रमाणावर अवलंबून असलेलें असें असतें. आपण अनेक वेळां विशिष्ट कार्य विशिष्ट कारणांपासून घडतें असें पाहतों. असें अनेक वेळां पाहिल्यानंतर त्या कार्यकारणांचा जन्य-जनक संबंध नित्य असल्याची आपली निश्चित वृत्ति होते. त्यानंतर आपल्याला कोठेंहि तें कार्य दृष्टीस पडलें आणि त्याचें कारण आपल्यास प्रत्यक्ष न दिसलें तरी पूर्वानुभवावरून त्याचें अमुक कारण आहे असा आपल्या बुद्धीचा निश्चय होतो. हा निश्चय आपण ज्या विचारसरणीनें करतों तिला अनुमान म्हणतात. अशा अनुमानाचें आपण एक नित्य परिचयाचें उदाहरण घेऊं. आपण स्वयंपाकघरांत धूर झालेला पाहतों. अग्नीपासून हा धूर झालेला असतो हेंहि आपण पाहतों. हें अनेकदां पाहिल्यानें आपली इतकी निश्चिती झालेली असते, कीं धूर दिसला, कीं तो अग्नीपासून निर्माण झालेला आहे असें आपण निश्चितपणें समजतों. दूर एखाद्या डोंगरावर धूर दिसत असला तर पूर्वीच्या प्रत्यक्षानुभवास अनुसरून ज्या अर्थी येथें धूर दिसत आहे त्या अर्थी तेथें कोठेंतरी अग्नि निश्चितपणें आहे, कारण आपण स्वयंपाकघरांत जेव्हां जेव्हां धूर

पाहिला तेव्हां तेव्हां तेथें अग्नि होता, तेव्हां येथेंहि धूर आहे म्हणून अग्निसुद्धां आहेच असा विचार करून तेथें अग्नि आहे असें आपण निश्चितपणें जाणतों. ह्या विचारसरणीस अनुमान प्रमाण म्हणतात. अशा रीतीनें आपल्यास अग्नि त्या वेळीं प्रत्यक्ष प्रमाणानें ज्ञात झालेला नसला तरीहि त्याच्या अस्तित्वाचें जें ज्ञान झालें तें अनुमानप्रमाणजन्य ज्ञान होय.

तसेंच कित्येक गोष्टी अशा आहेत, कीं त्यांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होणें शक्यच नसतें. अशा वेळीं त्यांच्या ज्ञानाकरतां आपल्याला अनुमानप्रमाणावरच विसंबावें लागतें. उदाहरणार्थ, आपण मनुष्याच्या अंगचा धीटपणा वा भित्रेपणा असा एखादा गुण घेऊं. वरील उदाहरणांत प्रथम न दिसलेला पण अनुमानानें ज्ञात झालेला अग्नि आपण प्रयत्न केल्यास आपल्यास प्रत्यक्ष प्रमाणानें दिसणें शक्य आहे. पण मनुष्याच्या अंगचा धीटपणा अथवा भित्रेपणा अमूर्त असल्यानें त्याचें इंद्रियद्वारा प्रत्यक्ष ज्ञान होणें शक्य नाहीं. अर्थात् तो जाणण्यासाठीं आपणास अनुमानप्रमाणाचेंच अवलंबन करणें भाग पडतें. संकटसमयीं न डगमगतां संकटांस तोंड देणारा माणूस पाहून आपण त्याच्या ठिकाणीं धीटपणा आहे हें जाणतों. आणि जे अशा प्रसंगीं पळून जातात त्यांच्या ठिकाणीं भित्रेपणा आहे असें ज्ञान आपणास होतें. म्हणजे आपल्यास प्रत्यक्ष आहेत ते गुण नसून गुणांचीं कार्यें होत. हीं कार्यें पाहून त्यांच्या पाठीमागें असलेल्या कारणांचें अस्तित्व आपण अनुमानानें जाणीत असतों.

कित्येक वेळां तर प्रत्यक्ष होणारें ज्ञान यथार्थ ज्ञानच नसतें. उदाहरणार्थ, आपणांस दिसणारें सूर्यबिंबच घेऊं. हें बिंब आपणांस डोळ्यांनीं तळहाता-एवढें दिसतें, पण वस्तुतः तें तेवढेंच नसून फारच मोठें आहे. लांब डोंगरावर असलेला माणूस आपल्याला लहानशा ठिपक्याएवढा दिसतो. पण आपण जवळ जाऊन पाहिलें म्हणजे तो जेवढा असतो तेवढा दिसतो. पण सूर्यबिंबाजवळ जाऊन तें किती मोठें आहे हें पाहणें शक्य नसल्यानें आपण वरील प्रत्यक्षावरून सूर्याचें बिंब फार लांब असल्यानें लहान दिसतें, वस्तुतः तें फार मोठें आहे असें जाणतों. म्हणजे सूर्य तळहाता-एवढा दिसतो हें जें इंद्रियाच्या द्वारें होणारें प्रत्यक्ष ज्ञान तें अयथार्थ असून तो ह्यापेक्षां फार मोठा आहे हें अनुमान ज्ञानच यथार्थ असतें. अशा अनुमानापासून जें यथार्थ ज्ञान होतें ती चित्ताची प्रमाणरूप वृत्तिच होय.

आगम प्रमाण—आगम म्हणजे आप्तवचन होय. जे नेहमीं सत्य तेंच सांगतात, ज्यांच्या चित्तांत भ्रम, प्रमाद, राग, द्वेष, इत्यादि दोष नाहींत, आपलें कल्याण व्हावें एवढ्याच एका हेतूनें प्रेरित होऊन जे आपल्यास कांहीं सांगतात, ते आप्त होत. अशा आप्तांचें वचन म्हणजेच आगम हें प्रमाण होय. असे आप्त म्हणजे एक परमेश्वर आणि दुसरे आत्मसाक्षात्कारी संत-मुनि हे होत. परमेश्वराचें वचन म्हणजे त्याचे निश्वासभूत असलेले वेद होत आणि आत्मसाक्षात्कारी ऋषि-मुनि ह्यांचें वचन म्हणजे वेदांस अनुसरून त्यांनीं केलेला उपदेश होय. वेद आणि ऋषि-मुनींचा उपदेश ह्यांवरून आपणास जें ज्ञान होतें ती आगम प्रमाणापासून उत्पन्न होणारी वृत्ति होय.

उपमानादि जीं इतर प्रमाणें आहेत त्यांचा समावेश योगदर्शनकारांच्या मतें वरील तिहींत होत असल्यानें त्यांचा स्वतंत्र निर्देश येथें केला नाहीं.

पुढील सूत्रांत विपर्ययाचें लक्षण सांगितलें आहे.

विपर्ययो मिथ्याज्ञानमतद्रूपप्रतिष्ठम् ॥ ८ ॥

सूत्रार्थ—एका वस्तूचें जें वास्तविक स्वरूप आहे त्यावर त्या वस्तूचें ज्ञान होत नसून दुसऱ्याच वस्तुस्वरूपावर ती पहिली वस्तु भासते तेव्हां होत असलेलें जें मिथ्या ज्ञान तो विपर्यय होय.

विवरण—कित्येकदां आपल्यास होणारें ज्ञान मिथ्या असतें. मिथ्या ज्ञान म्हणजे ज्याचा निरास होतो आणि तो झाल्यानंतर पूर्वींसारखें कार्य घडत नाहीं, तें होय. उदाहरणार्थ, दोरीवर भासलेला साप घेऊं. दोरीच्या स्वरूपाचें ज्ञान झाल्यावर हा साप आहे ह्या ज्ञानाचा निरास होतो ; आणि मग, हा साप आहे असें ज्ञान असेपर्यंत जी धावाधाव इत्यादि होत असते ती थांबते. म्हणून हा साप आहे असें जें वाटलें तें मिथ्या ज्ञान होय. आतां हा साप आहे हें ज्ञान अतद्रूपप्रतिष्ठ आहे म्हणजे काय तें पाहूं. हा साप आहे हें ज्ञान जर खराखुरा साप पाहून झालें तर तें सापाच्या खऱ्या स्वरूपावर आधारलेलें म्हणजे तद्रूपप्रतिष्ठ होय. मग तें मिथ्या ज्ञान नसून त्याचा निरास होणें शक्य नाहीं. पण जर तें ज्ञान सापावर न होतां साप नसलेली जी दोरी तिच्यावर भासमान होईल तर तें

अतद्रूपप्रतिष्ठ झालें. तात्पर्य, एका वस्तूचा भास जेव्हां दुसऱ्या वस्तूवर होतो आणि दुसऱ्या वस्तूचें स्वरूप यथार्थपणें जाणल्यावर जो भास मिथ्या ठरतो त्याला विपर्यय म्हणावयाचें. एखाद्या वस्तूविषयीं येणारा संशय हा अतद्रूपप्रतिष्ठ असल्यानें आणि त्याची निवृत्ति होत असल्यानें तोहि विपर्यय होय. हा विपर्यय पंचपर्व म्हणजे पांच अवस्था ज्याला आहेत असा आहे. अविद्यादि पांच क्लेश हीं ह्या मिथ्याज्ञानविपर्ययाचीं पांच पर्वे होत. ह्यांचें विशेष वर्णन दुसऱ्या पदांत सूत्र तीन ते अकरा ह्यांत होईल.

पुढील सूत्रांत विकल्पाचें लक्षण सांगितलें आहे.

शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः ॥ ९ ॥

सूत्रार्थ—शब्दापासून उत्पन्न झालेलें जें ज्ञान तें शब्दज्ञान. शब्दज्ञानाच्या मागोमाग उत्पन्न होण्याचा ज्याचा स्वभाव आहे, पण जो वस्तुशून्य आहे, म्हणजे ज्याला आधाराला तशा प्रकारची वस्तूच नसते अशा स्वरूपाचा जो बोध तो विकल्प होय.

विवरण—विकल्पाचें स्वरूप असें, कीं तो शब्दज्ञानानुपाती पाहिजे आणि वस्तुशून्य पाहिजे. एक उदाहरण घेऊन हें स्पष्ट करूं. 'चैतन्य हें पुरुषाचें स्वरूप आहे' असे शब्द उच्चारले म्हणजे ते ऐकणाराच्या मनांत प्रथम त्या शब्दांचें कांहींतरी ज्ञान उत्पन्न होतें. हें ज्ञान त्या शब्दांवरून झाल्यामुळें तें शब्दज्ञानानुपाती झालें. आतां पुरुष म्हणून कोणी वेगळा आहे आणि त्याचें स्वामित्व ज्यावर आहे अशी चैतन्य म्हणून कांहीं वेगळी वस्तु आहे असें मुळींच नाहीं. कारण चैतन्य हेंच पुरुषाचें स्वरूप आहे. तेव्हां चैतन्य आणि पुरुष अशा दोन वस्तु नसतांनासुद्धां वरील शब्द उच्चारलेले ऐकतांना जी वृत्ति उत्पन्न होते ती वस्तुशून्य होय. अशा रीतीनें शब्दज्ञानाच्या मागोमाग उत्पन्न होणारी पण जिला आधाराला वस्तु नसते अशा वृत्तीला विकल्प म्हणावयाचें.

आकाशवेलीचें फूल, सशाचें शिंग, वांझेचा मुलगा, इत्यादि सर्व विकल्पाचींच उदाहरणें होत. विपर्यय आणि विकल्प ह्यांत भेद असा कीं विपर्यय शब्दज्ञानानुपाती नसतो, आणि तो वस्तुशून्यहि नसतो. मिथ्या साप भासण्याला शब्दज्ञानाची आवश्यकता नसते म्हणून तो शब्दज्ञाना-

नुपाती नव्हे. तसेंच त्या भासाला दोरी ही वस्तु आधाराला असल्यानें तो भास वस्तुशून्यहि नव्हे. पण वांझेचा मुलगा म्हटलें म्हणजे जो विकल्प मनांत उत्पन्न होतो त्याला आधाराला एखादा मुलगा असणें शक्य नाहीं. म्हणून तो वस्तुशून्य होय. दुसराहि एक महत्त्वाचा भेद ह्या दोहोंत आहे, विपर्यय ज्ञान मिथ्या आहे असें एकदां समजलें म्हणजे त्यानंतर त्यापासून कसलीहि व्यवहारसिद्धि होऊं शकत नाहीं. साप खोटा आहे असें एकदां समजलें म्हणजे मग त्या सापाशीं कांहीं कार्य उरत नाहीं. पण विकल्प वस्तुशून्य आहे असें समजूनहि त्यापासून कांहीं व्यवहार सिद्ध होऊं शकतो. हा मुद्दा उत्तम रीतीनें विशद होण्याला भूमितिशास्त्रांतील उदाहरण फारच चांगलें आहे.

समजा एक त्रिकोण आहे, आणि त्याच्या कोणत्याहि दोन भुजा मिळून तिसरीपेक्षां मोठ्या असतात असें सिद्ध करावयाचें आहे. अशा वेळीं दोन विकल्प करतां येतात. पहिला असा, कीं ह्या दोन भुजा मिळून तिसरीच्या बरोबर आहेत, आणि दुसरा असा कीं ह्या दोन भुजा मिळून तिसरीपेक्षां लहान आहेत. नंतर एकएक विकल्प गृहीत धरून अनुमानपरंपरा सुरू होते आणि शेवटीं असा निर्णय निघतो, कीं तो विकल्प बरोबर धरला तर दुसरे अनेक सिद्धान्त चुकीचे ठरतात. पण ते चुकीचे नसल्याचें पूर्वींच सिद्ध झालेलें असतें. तेव्हां अन्य सिद्धान्तांना चुकीचे ठरविणारा जो विकल्प तोच चुकीचा आहे असें ठरविलें जातें. अशा रीतीनें दोन भुजा मिळून तिसरीच्या बरोबरीच्या आहेत अथवा त्या तिसरीपेक्षां लहान आहेत ह्या दोनहि विकल्पांचा निरास झाला म्हणजे दोन भुजा मिळून तिसरीपेक्षां मोठ्या आहेत हा एकटाच उरलेला तिसरा पक्ष सिद्धान्त म्हणून उरतो. ह्या उदाहरणांत सांगितलेले विकल्प शब्दज्ञानानुपाती आणि वस्तुशून्य आहेत अशी वस्तुस्थिति असूनसुद्धां तिसरा यथार्थ पक्ष सिद्ध करण्याला त्यांचा उपयोग करून घेतला गेला. ह्यावरून विकल्प व्यवहारक्षम असल्यानें त्याला मिथ्या ज्ञान ह्या कोटींत घालतां येत नाहीं. विपर्ययांतील सर्प भ्रममात्र होता असें समजल्यावर त्यापासून कसलीच व्यवहारनिष्पत्ति होत नसल्यानें विपर्यय हें मिथ्या ज्ञान होय.

पुढील सूत्रांत निद्रा ह्या वृत्तीचें लक्षण सांगितलें आहे.

अभावप्रत्ययालंबना वृत्तिर्निद्रा ॥ १० ॥

ह्यांचा समावेश निद्रेंतच करावा लागतो. कारण सूत्रकारांनीं निद्रेचें जें लक्षण दिलें आहे तें ह्या दोन्ही स्थितींस लागू पडतें. भेद इतकाच कीं तंद्रा आणि मूर्च्छा ह्या विकृति होत आणि निद्रा ही स्वाभाविकपणें प्राप्त होणारी अवस्था होय. म्हणून पहिल्या दोन नैमित्तिक होत आणि तिसरी नैसर्गिक म्हणून नित्याची असून ती जीवमात्रास सामान्य अशी आहे. तंद्रेमध्यें आणखी थोडा विशेष आहे. अनेक जन्मांत चित्तावर जे संस्कार घडलेले असतात त्यांतील जे संस्कार, प्रस्तुतचा जन्म, ह्या जन्मांतील आयुष्य आणि भोग ह्यांशीं सदृश असतात तेवढे जागृत झालेले असतात आणि त्यांपासून प्रस्तुत जन्मांतील स्मरण, कर्माचरण आणि भोग हीं घडत असतात. पण जे संस्कार प्रस्तुत जन्माशीं विसदृश असतात ते प्रसुप्तावस्थेंत असतात. ह्यांपैकीं कांहीं संस्कार उद्दीपित करून त्यांच्या द्वारा कांहीं कार्यें तंद्रा ह्या अवस्थेंत घडवून आणणें शक्य असतें. तथापि तंद्रेंतून सावध झालेला मनुष्य तंद्राकालांत मला कशाचेंहि भान नव्हतें असेंच आपल्या तत्कालीन अनुभवाचें स्मरण सांगत असतो. ह्या दृष्टीनें कांहीं प्रसुप्त संस्कार उद्दीपित होऊन जरी त्यांच्या द्वारा कांहीं कार्य घडत असलें तरी तंद्रेंत असलेल्या मनुष्याला त्याचें भान नसतें. ह्यामुळें त्याच्या दृष्टीनें तंद्रा ही विकृत झोपच असें म्हणण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. एका कुशीवर निजून अंग अवघडल्यानें मनुष्य जसा दुसऱ्या कुशीवर आपोआप आणि नकळत वळतो, आणि ही क्रिया करूनहि त्याच्या निद्रेस जसा व्यत्यय येत नाहीं त्याप्रमाणेंच तंद्रेंत घडलेल्या आणि घडविलेल्या व्यापारांशीं त्याच्या जागृत संस्कारांचा संबंध नसल्यामुळें ते व्यापार घडले तरीसुद्धां त्याच्या तंद्रारूप विकृत झोपेला बाध येत नाहीं. एवंच निद्रा ही स्वाभाविक झोप तर तंद्रा आणि मूर्च्छा ही विकृत झोप हें वरील विवेचनावरून स्पष्ट झालें.

आतां झोप ही स्वाभाविक अवस्था आणि तंद्रा व मूर्च्छा ह्या विकृत अवस्था असल्यामुळें झोपेंतून उठलेला मनुष्य "सुखमहमस्वाप्सम्" 'मी सुखानें झोपलों होतों' असा जो सुखानुभव सांगतो तसा अनुभव तंद्रेंतून अथवा मूर्च्छेंतून सावध झालेला मनुष्य सांगत नाहीं. ह्याचें कारण असें कीं, त्या अवस्थांत त्याला तसा सुखानुभव घडलेलाच नसतो. तो घडलेला असता तर निद्रेंतील सुखानुभवाप्रमाणें त्यानें तो प्रकट केलाच असता. झोपेंतसुद्धां हा सुखानुभव नेहमींच असतो अथवा जेव्हां

असतो तेव्हां तो सारखाच उत्कट असतो असेंहि नाहीं. निकोप प्रकृति आणि उत्कृष्ट आरोग्य असलेला मनुष्य झोपेंतून उठल्यावर 'मला फार चांगली झोप लागली, माझें चित्त प्रसन्न झालें आहे, माझ्या शरीराला उत्तम हलकेपणा, ताजेतवानेपणा वाटत आहे' इत्यादि शब्दांनीं झोपेपासून प्राप्त झालेल्या सुखाचा आणि त्याच्या परिणामाचा अनुभव सांगत असतो. पण प्रकृति आणि आरोग्य ह्यांत कांहीं बिघाड झालेला असल्यास झोपेंतून उठल्यावर तो मनुष्य 'मी निजलों होतों खरा पण मला कांहीं स्वस्थ अशी झोप लागली नाहीं; माझें मन अस्वस्थ आणि जड झाल्यासारखें वाटतें आहे, शरीर तर अगदींच अवघडल्यासारखें झालें आहे' इत्यादि शब्दांनीं आपला निद्राकालीन अनुभव व्यक्त करीत असतो. तंद्रा आणि मूर्च्छा ह्या तर विकृतावस्थाच असल्यामुळें तेथें सुखाचा लेशहि नसतो. ह्या अवस्थांत 'मला कांहीं कळत नव्हतें' इतकाच काय तो अनुभव तो व्यक्त करीत असतो. आतां ही विकृत किंवा स्वाभाविक निद्रा एक प्रकारची वृत्तिच कशी आहे ह्याचा विचार करूं.

निद्राकालांत सत्त्व आणि रज ह्या गुणांचा अभिभव झालेला असतो आणि तमोगुण वाढलेला असतो.

"रजो रक्तं चलं तेषु सत्त्वं शुक्लं प्रकाशकम् ।
तमः कृष्णं चावरकं सृष्टिस्थित्यंतहेतवः ॥"

हीं त्रिगुणांचीं थोडक्यांत लक्षणें होत. निद्रावस्थेंत सत्त्व आणि रज ह्यांचा अभिभव झालेला असल्यामुळें रजाची चंचलता आणि सत्त्वाची प्रकाशशीलता ह्यांचा लोप होऊन तमोगुणाची आवरकता वाढलेली असते, आणि ह्यामुळें रजापासून निर्माण झालेल्या कर्मेंद्रियांची क्रियाशीलता आणि सत्त्वापासून निर्माण झालेल्या ज्ञानेंद्रियांची प्रकाशशीलता ह्या दोहोंत शिथिलता निर्माण झालेली असते. अशा वेळीं पांचभौतिक शरीरांत केवळ स्थितिशीलता मात्र राहिलेली असते. चित्त सुद्धां पंचतन्मात्रांच्या सत्त्वांशापासूनच निर्माण झालेलें असल्यामुळें त्याचीहि प्रकाशशीलता झोपेंतील तमोगुणाच्या वृद्धीमुळें मंदावते आणि आवरक तमोगुणाच्या स्थितिशीलतेनें त्यासहि सुंदपणा प्राप्त झालेला असतो. ह्या सुंदपणामुळें इंद्रियद्वारा बाह्य पदार्थांपर्यंत जाण्याइतकी रजोगुणप्रयुक्त चंचलता चित्तांत उरत नाहीं. ज्ञानेंद्रियें सुद्धां आपल्या द्वारानें चित्ताला बाह्य विषयांकडे जाऊं देतील अशा अवस्थेंत

नसतात. अशा स्थितींत कोणत्याच बाह्य-स्थूल विषयांचें किंवा आंतर-सूक्ष्म विषयांचें स्फुरण चित्तांत होऊं शकत नाहीं. स्फुरण होणें तर चित्ताचा धर्म आहे. अशा स्थितींत चित्तांत स्थूल वा सूक्ष्म अशा कोणत्याच विषयाचें स्फुरण होत नसल्यामुळें सर्व वस्तूंच्या अभावाच्या अनुभवाचेंच केवळ स्फुरण त्यांत होत असतें. ह्या अनुभवालाच प्रकृत सूत्रांत सर्व वस्तूंच्या अभावाचा प्रत्यय असें म्हटलें आहे. अशा प्रकारें सर्व वस्तूंच्या अभावाचा प्रत्यय हेंच एक आलंबन चित्ताला निद्राकालीं लाभलेलें असतें; म्हणजे इतर कोणत्याहि वस्तूचें भान ह्यावेळीं होत नाहीं एवढेंच एक भान मात्र चित्तांत उरलेलें असतें. हीच ह्या सूत्रांत सांगितलेली अभावप्रत्ययालंबना वृत्ति होय. निद्राकालीं अशा प्रकारची अभावप्रत्ययालंबना वृत्ति असते. ह्याविषयीं प्रमाण कोणतें असा प्रश्न येथें उत्पन्न होण्यासारखा आहे. उन्हाळ्यांतील भर दुपारच्या रखरखीत वेळीं गंगेंत बुडी दिली असतां थंडगार कसें वाटत होतें, ह्याचें वर्णन मनुष्य वर आल्यावर ज्याप्रमाणें करतो त्याप्रमाणें झोपेंतून जागें झाल्यावर 'मी अगदीं सुखानें झोंपलों होतों, मला कशाचेंहि भान होत नव्हतें' अशा प्रकारचा परामर्श झोपेंतून उठलेला मनुष्य सांगत असतो. 'कशाचेंहि भान होत नव्हतें' हा अनुभव झोपेंतून उठल्यानंतरच्या कालांतील नसून जागृतीपूर्वीं झोपण्यांत जो काल गेला त्या कालांतील असतो. कोणीहि मनुष्य पूर्वींच्या कालीं घडलेली स्वानुभवाची गोष्ट जेव्हां सांगतो तेव्हां ती तो स्मरणानें सांगत असतो. कोणतीहि गोष्ट स्मरणानें सांगण्याला त्या गोष्टीचा पूर्वानुभव अवश्यमेव घडावा लागतो. 'मला कशाचें सुद्धां भान होत नव्हतें' हें निद्राकालीं अनुभवलेल्या स्थितीचें स्मरण आहे. अर्थात् कशाचें सुद्धां भान न होणें हा अनुभव स्मरणानें सांगण्याला तो अनुभव चित्ताला पूर्वकालीं घडलाच असला पाहिजे. जर तो अनुभव निद्राकालीं प्रतीतीला आलेला नसता तर न अनुभवलेल्या गोष्टीचें स्मरण होणें शक्य नव्हतें. ज्याअर्थीं हें स्मरण आहे त्याअर्थीं त्या विषयींचा पूर्वानुभव आहे, आणि जर पूर्वानुभव आहे तर तो घेणारी चित्तवृत्ति असलीच पाहिजे. तेव्हां ह्या एकंदर विवेचनावरून निद्राकालीं 'कोणत्याहि वस्तूचें भान होत नाहीं' अशा प्रकारचा जो वस्तूच्या अभावाचा प्रत्यय तोच जिला आलंबन आहे अशी चित्तवृत्ति असते हें सिद्ध झालें. चित्ताच्या अशा प्रकारच्या वृत्त्यात्मक स्थितीलाच निद्रावृत्ति असें योगशास्त्रांत म्हटलें आहे. तंद्रा

आणि मूर्च्छा विकृतिजन्य मूढवृत्ति असल्यामुळें त्या कालीं 'मी सुखी होतों' हा सुखास्वाद नसतो, पण 'मला कशाचेंहि भान नव्हतें' अशा प्रकारची अभावप्रत्ययालंबना वृत्ति असतेच. म्हणून ह्या सूत्रांतलें निद्रेचें लक्षण ह्या अवस्थांनाहि लागू पडत असल्यानें त्यांसहि निद्रा समजणें अवश्य आहे. नित्याची झोप ही स्वाभाविक निद्रा म्हटली तर तंद्रा आणि मूर्च्छा ह्यांस वैकृतिक निद्रा म्हणावें, म्हणजे वृत्ति पांचच आहेत ह्या सूत्रांतील विधानाला बाध न येतां तंद्रा आणि मूर्च्छा ह्यांची नीट उपपत्ति लागते.

येथें एक आशंका उत्पन्न होते तिचें निराकरण करणें अवश्य आहे. निद्रा ही जरी एक वृत्ति असली तरी ती पुष्कळ काळ टिकते. एकच वृत्ति पुष्कळ काळ टिकणें हीच एकाग्रता होय, आणि ह्या एकाग्रतेंत संप्रज्ञात समाधीचे निरनिराळे प्रकार येतात. निद्रा ही सतत कांहीं वेळ टिकणारी वृत्ति असल्यामुळें तिचा समावेश सहजच एकाग्रता ह्या चित्तभूमींत व्हावयास पाहिजे. तसा केल्यास झोप हाहि संप्रज्ञात समाधीचा एक प्रकार असें समजावें कीं काय अशी ती शंका आहे. ह्या शंकेचें उत्तर असें कीं निद्रावृत्ति सतत कांहीं काळ टिकते एवढ्यावरून जरी ती एकाग्रतेसारखी भासली तरी ती योगशास्त्राला अपेक्षित असलेली एकाग्रता नव्हे. दुर्बल माणसाची सहिष्णुता ही जशी क्षमा नव्हे किंवा पौरुषहीन माणसाची भोगपराङ्मुखता हें जसें ब्रह्मचर्य नव्हे तशीच निद्रावृत्ति एकाग्रता नव्हे. सहिष्णुतेला प्रतिकाराच्या सामर्थ्याची जोड असेल तरच ती क्षमा, आणि भोगपराङ्मुखतेला प्रयत्नपूर्वक केलेल्या संयमाची जोड असेल तरच तें ब्रह्मचर्य होईल. त्याप्रमाणेंच ज्या वृत्ति-सातत्याला अभ्यास-वैराग्यपूर्वक अनुष्ठिलेल्या यमनियमादिक योगांगांची जोड असेल तेंच वृत्ति-सातत्य योगशास्त्राला अपेक्षित असलेल्या एकाग्रतेंत मोडतें. झोप अशा प्रकारची नसते म्हणून तिचा समावेश अष्टांग योगांतील एकाग्रतेंत होत नाहीं हें उघडच आहे.

झोपेंतील आणि योगशास्त्रांतील एकाग्रतेंत आणखी एक दोन महत्त्वाचे भेद आहेत ते असे कीं ध्यानावस्थेंत प्रथम प्रथम तरी ध्येय-ध्याता-ध्यान ही त्रिपुटी असते, तर झोपेंत ती केव्हांच नसते. ध्यानाच्या परिपक्व अवस्थेंत चित्ताची ध्येयाकार अखंड एकतानता होत असल्यानें वरील त्रिपुटीचें

जरी स्फुरण नसलें तरी एकतानता जितकी अधिक तितका आत्मानंदाचा आविर्भाव चित्तांत अधिकाधिक होत असतो. झोपेंत अशा प्रकारच्या वाढत्या आनंदाचा आविर्भाव नसतो. कारण झोपेंत चित्त तमोगुणानें ग्रस्त झालेलें असतें. झोपेंतील आनंदानुभवाचा परामर्ष झोपेनंतर जो स्फुरत असतो तो शुद्ध आत्मानंदाचा परामर्ष नसून आरोग्यादिकांमुळें चित्तास जी स्वाभाविक सत्त्वसंपन्नता आलेली असते तिच्यामुळें तो आनंद असतो. "सुषुप्तींत निर्विषय आत्मानंदानुभव येतो" असें जेव्हां म्हणतात तेव्हां तें म्हणणें शाखाचंद्रन्यायानें केवळ दृष्टान्तादाखल असतें. कारण झोपेंत निर्विषय आत्मानंदानुभव घडेल तर जीवमात्राला झोप नित्य प्राप्त असल्यानें अगदीं अनायासानें सर्व जीवांस कैवल्यप्राप्ति होऊं शकेल. अर्थात् झोपेंतील सुखानुभव हा निर्विषय आत्मानंद नव्हे हें उघड आहे.

पुढील सूत्रांत स्मृति ह्या पांचव्या वृत्तीचें लक्षण सांगितलें आहे.

अनुभूतविषयासंप्रमोषः स्मृतिः ॥ ११ ॥

सूत्रार्थ—पूर्वी अनुभविलेल्या विषयांचा असंप्रमोष म्हणजे त्या अनुभवामुळें चित्तांत उत्पन्न होणारें त्या विषयाचें यथावत् अनुसंधान ही स्मृति होय.

विवरण—कोणत्याहि विषयाचा जेव्हां अनुभव घडतो तेव्हां त्या अनुभवाचा संस्कार चित्तांत राहतो. असे अनेक संस्कार चित्तांत प्रसुप्तावस्थेंत राहिलेले असतात. हे संस्कार ज्या विशिष्ट परिस्थितींत घडलेले असतात तत्सदृश परिस्थिति प्राप्त झाली म्हणजे तिच्यामुळें ते संस्कार जागे होतात. अशा प्रकारें चित्तांत पूर्वानुभवाच्या संस्कारांची जागृति झाली म्हणजे तिला स्मृतिवृत्ति म्हणावयाचें. पूर्वकालीं प्रमाण-विपर्यय-विकल्प-निद्रा-स्मृति ह्यांचा जो अनुभव आलेला असतो त्यापासूनच हे संस्कार उत्पन्न होत असतात. वर सांगितलेली बाह्य सदृश परिस्थिति जशी ह्या उद्बोधनाला कारण होऊं शकते त्याप्रमाणेंच प्रसुप्तावस्थेंत असलेला एकादा विशिष्ट संस्कार जागृत व्हावा ह्या इच्छेनें जेव्हां चित्तांत अनुसंधान घडतें तेव्हां सुद्धां तो संस्कार जागृत होऊन स्मृतिवृत्तिरूपानें चित्तांत आरूढ होतो. गुऱ्हाळांत उसाचा रस काढण्याचें काम चालू असतां चरकाचा आवाज होत असतो. ज्यानें हा आवाज पूर्वी कधीं ऐकला नसेल त्याला

तो कशाचा तरी आहे इतकेंच वाटेल. पण त्याच्या समागमें असलेल्या दुसऱ्यानें जर हा आवाज पूर्वी ऐकलेला असेल आणि तो कोठून आणि कशामुळें होतो इत्यादि गोष्टींचा जर त्यास पूर्वानुभव असेल तर ह्यावेळीं तो आवाज ऐकून त्या आवाजाशीं ज्यांचें पूर्वी साहचर्य होतें अशा — गुऱ्हाळ, ऊस, चरक, बैल, उसाचा रस, इत्यादि सर्व गोष्टींचें स्मरण त्यास होईल. ह्या सर्व गोष्टींच्या अनुभवाचें वृत्तिरूप अनुसंधान होण्यास तो आवाज उद्बोधक झाला आणि ह्या उद्बोधक निमित्तानें त्या मनुष्याच्या चित्तांत ह्या सर्व गोष्टींचे प्रसुप्त असलेले संस्कार जागृत होऊन ते स्मृतिवृत्तिरूपानें परिणत होतात.

अनेक जन्मांतील अनेक अनुभवांचे संस्कार प्रसुप्तावस्थेंत असतात. प्रस्तुतचा जन्म ही उद्बोधक बाह्य सामग्री मिळाल्यामुळें ह्या जन्माला अनुकूल असतील तेवढेच पूर्वानुभवाचे संस्कार जागृत होऊन ह्या जन्मांतले व्यापार घडतात. बाह्य उद्बोधक निमित्तानें पूर्वानुभूत गोष्टींचे संस्कार स्मृति-वृत्तिरूपानें जागृत कसे होतात ह्याचें स्पष्टीकरण वरीलप्रमाणें झालें. आतां विशिष्ट संस्कार स्मृतिवृत्तिरूपानें जागृत होण्याला त्याविषयीं इच्छापूर्वक केलेलें अनुसंधान कसें कारण होतें तें पाहूं. आपण पूर्वायुष्यांत अनेक प्रकारचें पठण केलेलें असतें. पाठ केलेले हे श्लोक इत्यादि अनभ्यासामुळें विसरलेले असतात. पण चित्तावरील त्यांच्या संस्कारांचा सर्वथा नाश झालेला नसतो, तर ते चित्तांत प्रसुप्तावस्थेंत असतात. कांहीं कारणानें आपण ह्यांतील एखादा श्लोक आठवण्याचा प्रयत्न करूं लागतों. अशा प्रकारच्या बऱ्याच प्रयत्नानंतर तो श्लोक आपल्याला तुटक तुटक आठवूं लागतो. पुढें तो श्लोक पूर्णपणें आठवावा अशा विषयींचा आपला प्रयत्न चालूच असतो. तो श्लोक आठवावा म्हणून प्रयत्न करण्याचा जणूं नादच आपल्यास लागतो. कांहीं काळ असा गेल्यावर तो श्लोक आपल्यास संपूर्णपणें स्फुरतो. मग आपण तो श्लोक पूर्णपणानें आठवला असें म्हणतों. अशा प्रकारें बाह्य अथवा आंतर उद्बोधक कारणांनीं वा प्रयत्नांनीं ज्या आठवणी होतात त्या सर्व स्मृतिरूप वृत्ति होत. ह्या वृत्तिरूप जंजाळाचा द्रष्टा आत्मा असल्यामुळें तो त्यापासून अगदीं वेगळा असतो. पण तो वेगळा असल्याचा विवेक न होणें हीच अविद्या होय. ह्या अविद्यारूप क्लेशानें युक्त असलेल्या वृत्ति क्लिष्ट वृत्ति होत. ह्या क्लिष्ट वृत्तींचा निरोध करावयाचा असल्याकारणानें

हे पांच वृत्तिरूप परिणाम येथपर्यंत साक्षात् सांगितले. त्याचप्रमाणें पांच प्रकारच्या वृत्तिरूपानें जें परिणाम पावतें तें चित्त असें चित्ताचें लक्षणहि ह्या सूत्रांनीं पर्यायानें सांगितलें.

ह्या सर्व वृत्तींचा निरोध कोणत्या उपायांनीं करावयाचा तें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः ॥ १२ ॥

सूत्रार्थ—अभ्यास आणि वैराग्य ह्या दोन उपायांनीं त्या वृत्तींचा निरोध होतो.

विवरण—वरील पांच वृत्तींपैकीं कोणत्या ना कोणत्या वृत्तींच्या रूपानें चित्त सतत परिणाम पावत असतें. प्रमाण, विपर्यय, विकल्प आणि स्मृति ह्यांपैकीं कोणत्यातरी वृत्तीच्या रूपानें चित्त सतत परिणाम पावत असल्यामुळें तें श्रांत होतें आणि मग विश्रांतीकरतां निद्रावृत्तिरूपानें परिणाम पावतें. वृत्तिरूप परिणाम चालू असतांना एका विषयावरून दुसऱ्या विषयावर जेव्हां चित्त जातें तेव्हां पहिल्या वृत्तीचा उपशम होतो, आणि पुढल्या क्षणीं दुसऱ्या वृत्तीचा उदय होतो. म्हणजे पूर्वक्षणाला पूर्ववृत्तीचा उपशम आणि उत्तरक्षणाला नव्या वृत्तीचा उदय असा प्रकार चालू असतो. ह्या व्यापारांचें सूक्ष्म निरीक्षण केलें तर वृत्तींच्या निरोधाच्या स्वरूपाची कल्पना येऊं शकते. चित्त सामान्यतः एकाच वेळीं दोन वृत्तिरूपानें परिणत होऊं शकत नाहीं. एका वृत्तीचा उपशम झाल्याविना दुसऱ्या वृत्तीचा उदय होणारच नाहीं. आणि दुसरी वृत्ति जर उत्पन्न झाली असेल तर पहिल्या वृत्तीचा उपशम झालेला असलाच पाहिजे. म्हणजे असल्या सतत चाललेल्या वृत्तिव्यापारांत पूर्ववृत्तीचा उपशम होणें ही गोष्ट अवश्यमेव घडणारी आहे हें स्पष्ट झालें. ह्यावरून वृत्तीचा उपशम होणें ही गोष्ट प्रत्येक मनुष्याच्या परिचयाची आहे हें सिद्धच झालें.

निरोधांत वृत्तींच्या उपशमालाच प्राधान्य आहे आणि उपशमाचा अभ्यास तर वरीलप्रमाणें सर्वांच्याच परिचयाचा आहे. तथापि सतत कांहीं काल टिकणारी निद्रावृत्ति ही जशी एकाग्रतारूप योगभूमिकेंत अंतर्भूत होऊं शकत नाहीं, त्याप्रमाणें पुढील वृत्तीच्या उदयापूर्वीं होणाऱ्या पूर्ववृत्तीच्या उपशमाला निरोध ह्या योगभूमिकेंत स्थान नाहीं. कारण

एकतर हा उपशम वृत्तिव्यापार चालू असतां मनुष्यप्रयत्नावांचून सहजपणें घडलेला असतो, आणि दुसरें महत्त्वाचें कारण असें कीं वृत्तींचा निरोध सिद्ध होण्याला पूर्ववृत्तींचा उपशम हें जसें एक आवश्यक अंग आहे तसेंच पुढील वृत्तीचा उदय न होणें ह्या दुसऱ्या अंगाचीहि त्याला आवश्यकता असते. म्हणजे पूर्ववृत्तीचा उपशम आणि पुढील वृत्तीचा अनुदय ह्या दोन गोष्टी मिळून निरोध सिद्ध होतो. तेव्हां चित्त एका वृत्तींतून दुसऱ्या वृत्तींत जातांना पूर्ववृत्तीचा जो उपशम होतो तो उत्तरवृत्तीच्या अनुदयाची जोड त्याला न मिळाल्याकारणानें तो निरोध होऊं शकत नाहीं हें स्पष्ट झालें. तथापि हा नित्यप्राप्त वृत्त्युपशम सूक्ष्म बुद्धीनें लक्षांत आणला तर पुढें करावयाच्या निरोधाला तो फार उपकारक होतो. हें कसें घडतें तें पाहूं. वृत्तीचा उपशम म्हणजे ती वृत्ति पुढील क्षणीं नसणें. म्हणजे त्या वृत्तीचा अभाव असणें होय. दुसरी वृत्ति उत्पन्न होण्याच्या आधीं पूर्ववृत्तीचा उपशम म्हणजे अभाव व्हावा लागतो. तसेंच पुढील वृत्तीचा अनुदय म्हणजेहि त्या वृत्तीचा अभावच होय. दोन अभावांत भेद इतकाच कीं उपशमरूप अभाव हा पूर्ववृत्तीच्या नाशानंतर म्हणजे प्रध्वंसानंतर असतो म्हणून तो प्रध्वंसाभाव आणि अनुदयरूप अभाव हा उत्तरवृत्तीच्या प्राक् म्हणजे ती उत्पन्न होण्याच्या पूर्वींच्या क्षणांत असतो म्हणून तो प्रागभाव. ह्यावरून लक्षांत येईल कीं पूर्ववृत्तीच्या उपशमानंतर तिच्या उपशमरूप प्रध्वंसाभावाचा आणि उत्तरवृत्तीच्या उदयापूर्वीं तिच्या अनुदयरूप प्रागभावाचा आपल्यास निऱ्याच्या वृत्तिव्यापारांत अनुभव आहेच. हा अनुभव सूक्ष्मपणानें ध्यानीं आणून पूर्ववृत्तीचा उपशम आणि पुढील वृत्तीचा उदय ह्यांत जर क्षणमात्र अंतर राहील तर त्या क्षणांत पुढील वृत्तीचा अनुदय असल्यानें त्या क्षणापुरता निरोध सिद्ध झाला असें होईल. ह्या दोहोंत क्षणाक्षणानें अंतर वाढविण्याची संवय करणें हाच अभ्यास होय. अशा प्रकारचा अभ्यास हा चित्तवृत्तिनिरोधाचा एक उपाय होय.

आतां ह्या निरोधाचा दुसरा उपाय वैराग्य, ह्याचा विचार करूं. श्रोत्र-त्वक्-चक्षु-जिव्हा-घ्राण ह्या इंद्रियांच्या द्वारा शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध ह्या पांच विषयांचें ग्रहण चित्त करीत असतें. अशा प्रकारें विषयसेवन करीत असतां ते ते बाह्य विषयस्पर्श अनुकूल असतील तर चित्तांत सुखसंवेदना उत्पन्न होते, आणि तिच्या मागून 'हे प्रिय विषय आपल्याला नेहमीं

उपभोग घ्यायला मिळावेत' अशी सूक्ष्म वासना निर्माण होते. ते विषयस्पर्श जर प्रतिकूल असतील तर त्यामुळें चित्तांत दुःखसंवेदना उत्पन्न होऊन 'हे अप्रिय विषय आपणास कधींहि भोगायला न लागोत' अशी वासना उत्पन्न होते. ह्या अनुकूल आणि प्रतिकूल वासनांनाच राग आणि द्वेष ह्या संज्ञा आहेत. ह्यांतील द्वेषाची भावना जेव्हां उदित होते तेव्हां ती अप्रत्यक्ष-पणें अनुकूल विषयाची आसक्ति म्हणजे राग हा क्लेश वाढविण्यालाच कारणीभूत होते. कारण प्रतिकूल संवेदनांचे दुःख जेव्हां होतें तेव्हां तें अनुकूल संवेदनांपासून होणाऱ्या सुखांविषयीं आसक्ति असते म्हणूनच होत असतें. प्रतिकूल संवेदनेविषयीं द्वेष जितका अधिक तितका अनुकूल संवेदने-विषयीं राग म्हणजेच आसक्ति अधिक असते. म्हणजे अनुकूल संवेदना साक्षात् आणि प्रतिकूल संवेदना परंपरेनें विषयावरील आसक्ति वाढविण्यास कारणीभूत होते. ही विषयासक्ति वर सांगितलेल्या अभ्यासाला विरोध करणारी आहे. कारण ती चित्ताला बाह्य विषयांकडे नेहमीं ओढीत असते. बाह्य विषयांकडील ओढ जितकी जास्त प्रबल असते तितक्या प्रमाणांत चित्त स्थिर करण्याचा प्रयत्न कठीण होतो. चित्ताचा स्वभाव असा आहे कीं तें 'देखलिया ठाया सवके' म्हणजे त्याला एकदा का एखाद्या विषयाची चटक लागली, म्हणजे तें तिकडे प्रयत्नावांचूनच धाव घेत असतें. चित्त स्वभावतः बहिर्मुख म्हणजे इंद्रियद्वारा बाह्य विषयाकडे धाव घेणारें असतें. त्यांतच जन्मजन्मांतरीं घडलेल्या विषयसेवनामुळें चित्ता-मध्यें विषयाकडे धावण्याची ओढ फार वाढलेली असते. हीच विषयासक्ति होय. उलट पक्षीं चित्ताचा निरोध करण्याचा अभ्यास नसल्यानें वृत्तींचा उपशम झाला असतां निर्वृत्तिक आनंद कशा प्रकारचा असतो ह्याचा अनुभव केव्हांच आलेला नसतो. मग जो अनुभवच नाहीं त्याविषयींची ओढ कोठून असणार? अशा प्रकारें चित्तवृत्तींच्या अभावीं साधणाऱ्या निरोधापासून होणाऱ्या निर्वृत्तिक आनंदाचा अनुभव नाहीं म्हणून चित्ताची ओढ निरोधाकडे स्वभावतः नाहीं, आणि बाह्य विषयाकडे धावण्याची मात्र निरंतरची खोड, अशा दुहेरी प्रतिकूल परिस्थितींतून सुटण्यासाठीं निरोधाची गोडी लागावी आणि वाढावी म्हणून निरोधाचा क्षणक्षणानें वाढता अभ्यास आणि बाहेर ओढणाऱ्या विषयांकडे चित्त धावूं नये म्हणून बाह्य विषयांविषयीं अनासक्ति म्हणजे वैराग्य असे हे परस्परांस पोषक असलेले दोन उपाय चित्तवृत्तींच्या निरोधासाठीं ह्या सूत्रांत सांगितले

आहेत. खेळाडू मुलाला अभ्यासाची संवय लागावी म्हणून अभ्यासाला दामटून बसवावें लागतें आणि इतका वेळ अभ्यास केलास तर इतका खाऊ मिळेल अशी लालूचहि दाखवावी लागते. त्याचप्रमाणें सवंगडी त्या वेळीं त्याला बाहेर खेळायला बोलावूं शकणार नाहींत अशीहि व्यवस्था करावी लागते. चित्त खेळाडू मुलासारखेंच असल्यामुळें त्याला आवरण्यासाठीं अशीच व्यवस्था करावी लागते. विषयांविषयीं वैराग्य उत्पन्न झालें तर चित्ताची विषयांकडील ओढ कमी होते. आणि तें दामटून अभ्यासांत रंगविलें म्हणजे क्षणाक्षणानें वाढत्या निरोधामुळें त्याला अनुभवास येणाऱ्या निर्वृत्तिक आनंदाची चटक वाटूं लागते. ह्यासाठीं चित्तवृत्तींचा निरोध साधण्याकरतां जे महत्त्वाचे दोन उपाय, अभ्यास आणि वैराग्य, ते प्रकृत सूत्रांत सांगितले आहेत.

ह्यांपैकीं अभ्यासाचें लक्षण पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे तें असें —

तत्र स्थितौ यत्नोऽभ्यासः ॥ १३ ॥

सूत्रार्थ — तत्र म्हणजे मागील सूत्रांत सांगितलेल्या निरोधांत चित्ताची जी स्थिति म्हणजे स्थिरता ती साधण्यासाठीं केला जाणारा जो यत्न तो अभ्यास होय.

विवरण — पूर्ववृत्तीचा उपशम आणि उत्तरवृत्तीचा अनुदय हें निरोधाचें स्वरूप होय हें मागील सूत्राच्या विवरणांत स्पष्ट झालेंच आहे. क्षिप्त, मूढ आणि विक्षिप्त ह्या तीन अवस्थांत चित्त प्रतिक्षणाला वृत्तिरूपानें परिणाम पावत असतें. पूर्वक्षणीं जी वृत्ति असते ती शांत झाल्यावर पुनः पुढच्या क्षणीं तीच वृत्ति उदित झाली म्हणजे त्या अवस्थेला चित्ताची एकाग्रता असें म्हणतात. एकाग्रतेमुळें चित्तांतील चंचलता कमी होत जाते. ती जसजशी कमी होत जाते तसतसा चित्तांतील रजोगुण दुर्बल होत जाऊन सत्त्वगुण वाढीस लागतो. म्हणून एकाग्रतेचा अभ्यास आवश्यक आहे. एकाग्रतेमुळें चित्त सत्त्वगुणानें अधिकाधिक संपन्न होऊन तें निरोधाच्या अभ्यासाला पात्र होतें. एकाग्रतेच्या अभ्यासांत चित्ताला आधारासाठीं प्रथम प्रथम स्थूल आलंबनें आणि पुढें पुढें सूक्ष्म आलंबनें योगशास्त्रानें सांगितलीं आहेत. अशा सूक्ष्म आलंबनावर चित्त स्थिर

ठेवण्याच्या अभ्यासांत अमुक एक विशिष्ट सूक्ष्म आलंबनाकार वृत्ति प्रतिक्षणाला ठेवण्याच्या मानसप्रयत्नामुळें पूर्ववृत्तीचा उपशम झाल्यावर पुढील वृत्तीचा उदय होऊं द्यावयाचा नाहीं अशा प्रकारचें सामर्थ्य चित्तांत उत्पन्न होतें. ह्या अंतःस्फूर्त सामर्थ्यामुळें पूर्ववृत्ति शांत झाल्यावर नवीन वृत्तींचा उदय क्षणमात्र थांबवितां आला तर त्या क्षणापुरता वृत्तीचा निरोध साध्य झाला असें समजावें.

क्षणमात्र घडलेल्या निरोधाचा सुद्धां चित्तावर संस्कार घडत असतो. हा संस्कारानुभव वृत्तिनिरोध साधण्याला कारणीभूत असलेल्या अंतःस्फूर्त सामर्थ्याला फार उपकारक होऊन निरोधाचा क्षणाक्षणानें वाढता अभ्यास सुकर होत जातो. जितके अधिक क्षण चित्त निर्वृत्तिक राहूं शकेल तितका निरोधकाल वाढत जातो. अशा रीतीनें चित्त निर्वृत्तिक असणें हाच चित्ताचा निरोधरूप परिणाम होय. प्रथम प्रथम हा निरोधकाल मधून मधून खंडित होत असतो. म्हणजे कांहीं काल निरोध टिकावा, पुनः वृत्तींचा उदय व्हावा असा प्रकार वारंवार घडतो. जसजसा अभ्यास वाढेल तसतसा हा खंडितपणा कमी कमी होत जातो, आणि चित्ताचा निरोधरूप परिणाम अधिकाधिक दीर्घकाल टिकूं लागतो. एखाद्या मोठ्या नदीचा प्रवाह जसा संथपणानें वाहात असतो, किंवा निर्वात प्रदेशांत ठेवलेला दिवा ज्याप्रमाणें संथपणें जळत असतो, त्याप्रमाणें चित्ताचा हा निरोधरूप परिणाम मधून मधून खंडित न होतां दीर्घकाल शांतपणानें टिकूं लागला म्हणजे ह्या अवस्थेला प्रशांतवाहिता असें योगशास्त्रांत म्हटलें आहे. ह्या सूत्रांत स्थिति ह्या शब्दानें हीच प्रशांतवाहिता सांगितलेली आहे.

ह्या स्थितीविषयीं जो यत्न, म्हणजे ही स्थिति प्राप्त करून घेतलीच पाहिजे अशा तीव्र इच्छेनें ती प्राप्त करून घेण्यासाठीं अवश्य असलेल्या साधनांचें अनुष्ठान करण्याविषयीं जो प्रयत्न, तो अभ्यास होय. ह्या प्रयत्नरूप अभ्यासाचे मुख्य आणि गौण असे दोन प्रकार संभवतात. शुचि आणि मनोनुकूल प्रदेशांत अति उंच नव्हे आणि अति सखल नव्हे अशा, आणि खालीं दर्भासन, त्यावर मृगाजिन आणि त्यावर स्वच्छ वस्त्राची घडी घातली आहे अशा आसनावर बसून, चित्त जेव्हां जेव्हां बहिर्मुख होईल तेव्हां तेव्हां तें विषयापासून परावृत्त करून एकाग्रतेसाठीं स्वीकारलेल्या आलंबनावर पुनः पुनः स्थिर करणें किंवा निरालंब स्थितींत

तें स्थिर ठेवणें, अशा प्रकारचा जो मानसप्रयत्न तो मुख्यार्थानें अभ्यास होय. हा मुख्य अभ्यास सुकर व्हावा म्हणून आहार, विहार, निद्रा, जागृति आणि इतर आवश्यक कर्मांचें अनुष्ठान इत्यादिकांत युक्तपणा राखून आणि यमनियमांचें यावच्छक्य परिपालन करून शरीराचें आरोग्य राखणें, आणि आपल्याशीं संबंध येणाऱ्या लोकांची अनुकूलता संपादन करणें इत्यादि गोष्टी साधण्याला सुद्धां प्रयत्न करावा लागतोच. हा प्रयत्न चित्तनिरोधाला परंपरेनें साहाय्य करणारा असल्यामुळें तोहि ह्या सूत्रांत सांगितलेल्या 'स्थितीकरतां यत्न' ह्या सदरांत येऊं शकतो. म्हणून तोहि अभ्यास होऊं शकेल. पण ह्या सर्व गोष्टी गौणार्थानें अभ्यासांत येतात. साक्षात् एकाग्रते-साठीं किंवा निरोधासाठीं वर वर्णिलेला जो प्रयत्न तोच मुख्यार्थानें ह्या सूत्रांतील अभ्यास होय.

चित्तांतील अनादि वासनांचा उपशम झाल्याविना असंप्रज्ञात समाधि-द्वारा कैवल्याचा साक्षात्कार होणार नाहीं आणि हा उपशम होण्याला वरील अभ्यास दृढ झाला पाहिजे म्हणून कोणत्या उपायांनीं तो दृढ होईल हें पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

स तु दीर्घकालनैरन्तर्यसत्कारासेवितो दृढभूमिः ॥ १४ ॥

सूत्रार्थ — पण तो अभ्यास दीर्घकाल, खंड न पडतां, आणि आदरपूर्वक केला म्हणजे तो दृढ अवस्थेला प्राप्त होतो.

विवरण — मागील सूत्रांत सांगितलेला अभ्यास दृढ अवस्थेला प्राप्त झाल्याविना त्याचें फल संपूर्णपणानें मिळूं शकत नाहीं. असंप्रज्ञात समाधि साध्य होऊन कैवल्यावस्थेचा अनुभव घडणें हें वरील अभ्यासाचें अंतिम फल होय. हें फल प्राप्त होण्यासाठीं अभ्यास दृढ अवस्थेला कसा न्यावा ह्याचे तीन उपाय ह्या सूत्रांत सांगितले आहेत. पहिला उपाय असा कीं हा अभ्यास दीर्घकाल करावयास पाहिजे. त्याचप्रमाणें प्रत्यहींचा अभ्यासाचा वेळ हळुहळू वाढवीत जाऊन तो नुसता कांहीं दिवस अथवा महिने न करतां कित्येक वर्षें करावा लागेल. योगाभ्यासाकडे मनुष्याची प्रवृत्ति होणें हें पूर्वजन्मार्जित संस्कारांचें फल असतें. पूर्वजन्मीं जो योगाभ्यास झाला असेल त्याचे संस्कार ह्या जन्मींच्या अभ्यासानें जागृत होतात,

तेव्हां ह्या जन्मीं योगाभ्यासाकडे प्रवृत्ति उत्कटत्वानें झाली तर त्या मनुष्यानें पूर्वजन्मीं केलेल्या योगाभ्यासाचें तें फल असतें. अशा मनुष्यानें सामान्यतः प्रतिदिवशीं एक प्रहर म्हणजे तीन तास इतका वेळ प्रत्यक्ष योगाभ्यासांत घालविला आणि असा क्रम दहाबारा वर्षें चालू ठेवला तर योगाभ्यास दीर्घकाल झाला असें म्हणावयास प्रत्यवाय नाहीं. अर्थात् प्रत्येक मनुष्याचे पूर्वजन्मार्जित संस्कार आणि ह्या जन्मांतील प्रयत्नाची उत्कटता ह्या दोहोंवर वरील दीर्घकाळाची मर्यादा कमी अधिक होईल हें उघडच आहे. व्यवहारांत इंग्रजी सातव्या इयत्तेसारख्या परीक्षेंत उत्तीर्ण होण्याला प्रतिदिवशीं सात-आठ तासांप्रमाणें सतत सात वर्षें जेव्हां प्रयत्न करावेत तेव्हां परीक्षेंत उत्तीर्ण होण्याचें ध्येय पदरांत पडणें संभवनीय होतें. ह्यामानानें कैवल्यप्राप्तीसाठीं प्रतिदिवशीं तीन तासांप्रमाणें दहा-बारा वर्षें अभ्यास चालू ठेवणें हें कांहीं अधिक नव्हे; असो.

आतां हा अभ्यास कांहीं दिवस करावयाचा, मग पुनः कांहीं दिवस सोडून पुनः सुरू करावयाचा अशा प्रकारची धरसोड करतां कामां नये, ही दुसरी गोष्ट लक्षांत ठेविली पाहिजे. एकदा अभ्यासाला लागलें कीं क्रमाक्रमानें त्याचा काल वाढवीत जावा आणि केव्हांहि खंड पडूं न देतां तो कित्येक वर्षें चालू ठेवावा. अशा रीतीनें योगाभ्यास अखंड चालू ठेवणें हेंच ह्या सूत्रांत सांगितलेलें नैरंतर्य होय. तिसरा उपाय असा कीं, हा योगाभ्यास सत्कारपूर्वक करावयाचा असतो. सत्कार म्हणजे आदर. योगाभ्यासाविषयीं आदर असेल तरच तो नियमितपणें केला जाईल. वास्तविक पाहतां कैवल्यप्राप्ति हें मनुष्य-जन्मांतील अत्यंत श्रेष्ठ ध्येय आहे आणि दैनिक योगाभ्यास हें तें ध्येय प्राप्त करून घेण्याचें सर्वश्रेष्ठ साधन आहे. अशा श्रेष्ठ ध्येयाच्या प्राप्त्यर्थ योगाभ्यासासारखें श्रेष्ठ साधन अत्यंत आदरानें अवलंबिलें पाहिजे. दिवसाच्या चोवीस तासांतील एकवीस तास इतर व्यवसायाला देऊन अवघे तीन तासच योगाभ्यासाकडे दिले तरी ते पुरे आहेत. पण हे तीन तास मात्र अत्यंत महत्त्वाचे समजून इतका काल योगाभ्यासांत घालवावाच. योगाभ्यासांत जाणारा हा काल अत्यंत महत्त्वाचा समजून त्यावेळीं न चुकतां प्रतिदिवशीं योगाभ्यास करणें हाच त्याचा सत्कार होय. ह्याप्रमाणें दीर्घकाल खंड पडूं न देतां आणि सत्कारपूर्वक योगाभ्यास केला तरच तो दृढ होतो.

वैराग्य हा वृत्तिनिरोधाचा दुसरा उपाय होय. त्याचें स्वरूप पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यम् १५

सूत्रार्थ —ज्यांचा प्रत्यक्ष अनुभव घडला ते दृष्ट विषय आणि शास्त्रादिकांवरून जे समजले ते आनुश्रविक विषय होत. ह्या दोनहि प्रकारच्या विषयांविषयीं जी तृष्णा म्हणजे आसक्ति ती ज्याच्या चित्तांतून नाहींशी झाली आहे अशा वितृष्ण पुरुषाचें विषयाविषयीं जें वैतृष्ण्य म्हणजे वैराग्य तें वशीकारसंज्ञक वैराग्य होय.

विवरण — विषयांत दृष्ट विषय आणि आनुश्रविक विषय असे दोन प्रकार आहेत. दृष्ट म्हणजे इंद्रियांच्या द्वारा ज्यांचा अनुभव आपल्यास प्रत्यक्ष येथें आहे असे शब्द, स्पर्श, इत्यादि भोग्य पदार्थ. आनुश्रविक म्हणजे शास्त्र, परंपरा, आप्त ह्यांसारख्या विश्वासार्ह व्यक्ति, इत्यादिकांकडून ऐकून माहीत झालेले स्वर्ग, अमृत, इत्यादिकांसारखे विषय. सामान्य माणसांच्या अंतःकरणांत ह्या दोनहि प्रकारच्या विषयांसंबंधीं ‘ हे विषय उपभोगार्थ मला मिळावेत ’ अशा प्रकारची तृष्णा असते. योगाभ्यासांत प्रवृत्त झालेला मनुष्य विवेक करून अशा विषयांविषयीं वितृष्ण झालेला असतो. विवेकी पुरुषाच्या ह्या वितृष्णतेला वशीकार वैराग्य म्हणतात. चित्तवृत्तींच्या निरोधासाठीं उपाय म्हणून जें वैराग्य पाहिजे तें हें वैराग्य होय. हें वैराग्य भोग्य पदार्थांविषयीं विवेक करून प्राप्त होत असल्यामुळें विवेकाच्या तारतम्यास अनुसरून वैराग्यसुद्धां उत्तरोत्तर श्रेष्ठ प्रकारचें होत होत शेवटीं ह्या सूत्रांत सांगितलेलें विषयांविषयींचें पूर्ण वैतृष्ण्य साधकाच्या ठिकाणीं उत्पन्न होतें. विवेकाच्या तारतम्यानें वैराग्याच्या स्वरूपांत आरंभींच्या प्रयत्नापासून तों वैतृष्ण्यरूपी अंतिम सीमा गांठली जाईपर्यंत ह्या उत्तरोत्तर श्रेष्ठ अवस्था प्राप्त होत असतात. त्या चार असून त्यांतील सर्वांत श्रेष्ठ अशी अवस्था म्हणजेच वरील वशीकार संज्ञक वैराग्य होय. योगाभ्यासी पुरुषाला ह्या सर्व अवस्थांमधून जावें लागत असल्यामुळें ह्या चारहि अवस्थांचें स्वरूप त्यानें समजून घ्यावें लागतें. ह्यासाठीं त्यांचा येथें थोडा विचार करूं.

इंद्रियांचा विषयांशीं संयोग झाला असतां अनुकूल अथवा प्रतिकूल संवेदना होतात ही गोष्ट सर्वांच्या अनुभवाची आहे. ह्या संवेदना होण्यांत निसर्गाचा काय हेतु असावा ह्याविषयीं सूक्ष्म विचार केला असतां असें दिसून येईल कीं ज्या स्थूल शरीरांत जीवात्मा नांदत असतो त्याचें नीट रक्षण व्हावें, आणि त्याचा नाश होऊं नये म्हणून निसर्गानें ह्या संवेदना ठेवलेल्या आहेत. शरीर अन्नापासून झालें असून तें अन्नानेंच वाढत असतें. ह्यामुळें त्याला अन्नाची आवश्यकता आहे. अन्न खातांना एक प्रकारची अनुकूल संवेदना होत असते आणि त्या संवेदनेमुळें जीवमात्राची अन्नाकडे प्रवृत्ति होते. अन्न खाण्यानें शरीराचें रक्षण आणि पोषण होतें. शरीरास ऊन, वारा, पाऊस, थंडी, इत्यादि लागल्यास प्रतिकूल संवेदना होतात आणि ह्या संवेदनांमुळें मनुष्य त्यांपासून निवृत्त होतो आणि ह्यामुळें त्याच्या शरीरांत विकृति उत्पन्न न होतां त्याचें नीट रक्षण होतें. मनुष्येतर प्राणी निसर्गाशीं एकरूप असतात ह्यामुळें त्यांच्या ठिकाणच्या ह्या अनुकूल आणि प्रतिकूल संवेदना शरीररक्षणास उपयोगी असलेल्या विषयांकडे त्यास प्रवृत्त करण्यास आणि शरीरास अपाय करणाऱ्या गोष्टीपासून निवृत्त करण्यास कारणीभूत होतात. शरीराचें पोषण आणि नाशापासून रक्षण झालें म्हणजे त्या संवेदना कृतकार्य होतात. मनुष्य निसर्गाशीं समरस राहील तर त्याच्या ठिकाणीं सुद्धां ह्या संवेदना एवढेंच कार्य करून कृतकार्य होतील. पण मग मनुष्य आणि पशु ह्यांत फारसा भेदहि राहणार नाहीं. भूक लागली म्हणजे भुकेची पीडा ही प्रतिकूल संवेदना उत्पन्न होते. ह्या प्रतिकूल संवेदनेलाच भूक लागल्याची जाणीव असें म्हणतां येईल. अन्न ग्रहण केलें म्हणजे ही प्रतिकूल संवेदना नष्ट होते. हा पूर्वानुभव सर्वांसच असतो. भुकेची पीडा ह्या उद्बोधक निमित्तानें पूर्वकालांत अन्नग्रहण केल्यानें ही पीडा नाहींशी झाली होती ह्या, भुकेच्या पीडेशीं संलग्न असलेल्या, पूर्वानुभवाचें स्मरण जागें होतें आणि तें प्रस्तुत कालच्या क्षुधेची निवृत्ति होण्याकरतां प्राणिमात्राला अन्न खाण्याला प्रवृत्त करतें.

इंद्रियांचा विषयांशीं संयोग झाला म्हणजे अनुकूल वेदनीय सुख आणि प्रतिकूल वेदनीय दुःख व्हावें हा निसर्गनियमच आहे, ही गोष्ट वरील विवेचनावरून दिसून येईल. जीवांच्या वासनांस अनुसरून यांस प्राप्त झालेले

जे स्थूलदेह असतात त्यांचें रक्षण आणि पोषण ज्या प्रकारच्या अन्नानें होईल अशा प्रकारच्याच अन्नाशीं रसनेचा संयोग घडला म्हणजे अनुकूल वेदनीय सुख होतें, आणि ज्या प्रकारच्या अन्नानें देहाचें पोषणहि होणार नाहीं किंवा त्यास अपाय होईल अथवा त्याचा नाश होईल अशा प्रकारच्या अन्नाचा रसनेशीं संयोग घडला म्हणजे प्रतिकूल वेदनीय दु:ख होतें. ह्या अनुकूल आणि प्रतिकूल संवेदनीय सुख-दु:खांमुळें योग्य अन्नाकडे प्रवृत्ति आणि अयोग्य अन्नापासून निवृत्ति व्हावी ही निसर्गाचीच योजना होय. ह्या योजनेमुळें जीवमात्रांच्या पिंडाचें पोषण आणि रक्षण होत असतें. वास्तविक पाहतां "या वै सा मूर्तिरजायतान्नं वै तत्" ह्या श्रुतीनें सांगितल्याप्रमाणें सर्व मूर्त पदार्थ अन्नरूपच आहेत, पण वासनाभेदानुसार प्राप्त होणाऱ्या भिन्न भिन्न पिंडांच्या दृष्टीनें एकाचें जें अन्न तें दुसऱ्याचें विष होऊं शकतें. अशा स्थितींत पिंडास योग्य असलेल्या अन्नाचाच रसनेशीं संयोग झाल्यानें अनुकूल अशी सुखसंवेदना होऊन तें अन्न ग्रहण केलें जातें आणि त्या पिंडाचें रक्षण अथवा पोषण होतें आणि त्या पिंडास अयोग्य असलेल्या अन्नापासून प्रतिकूल संवेदना होऊन त्या अन्नाचा अस्वीकार अथवा त्याग घडून त्या पिंडाचा ऱ्हास अथवा नाश टळतो; इतका हा प्रकार नैसर्गिक झाला. निसर्गाच्या ह्या प्रेरणेमुळेंच मांसाहारी पशु गवत खात नाहींत आणि तृणाहारी पशु मांस खात नाहींत.

मनुष्य हा निसर्गांतलाच एक प्राणी असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं सुद्धां हा सर्व प्रकार होतोच, पण ह्यापुढें आणखी कांहीं प्रकार घडत असून मनुष्याच्या ठिकाणीं जीं कांहीं वैशिष्ट्यें आहेत त्यांतील एक वैशिष्ट्य त्यांत दिसून येतें. पोटभर अन्न खाल्लें कीं पशु अन्नभक्षणापासून निवृत्त होतात, पण मनुष्यांचें तसें होत नाहीं. अधिक अन्न खाऊन पशु आजारी पडले असें घडत नाहीं, पण अन्न अधिक खाऊन माणसें आजारी पडतात हा नित्याचा प्रकार आहे. जी अन्नाची स्थिति तीच इतर इंद्रियांच्या विषयांची आहे. ह्यावरून पशु आणि मनुष्य ह्यांत असा भेद स्पष्ट दिसतो कीं पशूंच्या ठिकाणीं इंद्रियजन्य सुखाची ओढ आहे, पण अन्नग्रहणानें व्यक्तीचें आणि प्रजननकार्यानें जातीचें रक्षण होण्यापुरती ती आहे. पण मनुष्याची विषयाकडील ओढ व्यक्ति आणि जाति ह्यांच्या रक्षणानें संपत नसून ती मनुष्याला अधिक सुखदु:खांत ओढीत असते.

किंवा असेंहि म्हणतां येईल कीं मनुष्याची इंद्रियसुखाकडील ओढ ही निसर्गतः व्यक्ति आणि जाति ह्यांच्या रक्षणार्थ असली तरी ती कधीं कधीं इतकी विलक्षण वाढलेली दिसते कीं तिच्यामुळें व्यक्तीचाच नव्हे तर समाजाचाहि ऱ्हास होतो. तेव्हां ही ओढ मनुष्यांत अधिक कां आहे ह्याचा प्रथम विचार करूं.

जीवात्मा अनेक योनींत सुखदु:खादि भोग भोगीत शेवटीं मनुष्ययोनींत जन्म घेतो. मनुष्यजन्मांत येईपर्यंतचा प्रवास निसर्ग नियमानुसारच घडत असतो. त्यांत जीवाची इच्छा अथवा सहेतुक प्रयत्न ह्यांचा संबंध नसतो. म्हणूनच ह्या भोगयोनि असें मानण्यांत येतें. मनुष्ययोनींत मात्र त्याच्या ठिकाणीं चांगलें वाईट समजण्याइतकें ज्ञान असतें, चांगलें हवें आणि वाईट नको ही इच्छा स्पष्टपणें प्रतीतीस येते, त्या इच्छेला अनुसरून प्रयत्न घडतो आणि प्रयत्नानुसार फल मिळतें. अपेक्षेप्रमाणें फल नच मिळालें तर आपल्या प्रयत्नांत काय चुकलें ह्याचा विचार मनुष्य करतो. त्याच्या ज्ञानानुसार जी चूक झाली असें त्याला वाटतें ती तो टाळतो, किंवा सुधारतो. पुनः पूर्वींपेक्षां अधिक ज्ञानयुक्त प्रयत्न तो करतो, आणि पूर्वींपेक्षां श्रेष्ठ फल मिळवितो. सर्वांत श्रेष्ठ फल जो कैवल्यसाक्षात्कार तो प्राप्त होईपर्यंत वरील प्रकार सतत घडत असतो. ह्यावरून असें दिसतें कीं पशूपेक्षां मनुष्ययोनींत चांगलें वाईट जाणण्याची विचारशक्ति आणि कार्यकारणभावाचें ज्ञान ह्या दोन गोष्टी अधिक असून त्यांच्या साहाय्यानें आपलें उद्दिष्ट आणि तें प्राप्त करून घेण्याचीं साधनें तो समजून घेतो आणि त्या साधनांच्या साहाय्यानें इष्ट प्रयत्न करून आपलें साध्य प्राप्त करून घेतो. ह्याचाच अर्थ असा कीं मनुष्याला पशूपेक्षां ज्ञान अधिक असतें आणि त्या ज्ञानाचा इच्छेस येईल त्याप्रमाणें उपयोग करून श्रेष्ठ, श्रेष्ठतर आणि श्रेष्ठतम ध्येयें स्वप्रयत्नानें त्याला प्राप्त करून घेतां येतात. ही गोष्ट लक्षांत घेतली म्हणजे मनुष्याला पश्वादिकांपेक्षां वर्तनस्वातंत्र्य अधिक आहे असें सहजच स्पष्ट होतें. इतर योनींत कर्मस्वातंत्र्य नसल्यामुळें जर त्या भोगयोनि होत, तर मनुष्ययोनींत तें असल्यामुळें ही कर्मयोनि होय हें उघड आहे. तेव्हां मनुष्यांत पशूपेक्षां विचारशक्ति आणि कर्मस्वातंत्र्य हीं अधिक आहेत हें लक्षांत घेऊन आपण आतां मनुष्याच्या ठिकाणीं

वर उल्लेखिलेली विषयासंबंधींची ओढ पश्वादिकांपेक्षां अधिक कोणत्या कारणामुळें उत्पन्न झाली असावी ह्याचा विचार करूं.

वर सांगितलेंच आहे कीं इंद्रियांचा विषयांशीं संयोग झाला म्हणजे चित्तांत अनुकूल अथवा प्रतिकूल संवेदना उत्पन्न होतात आणि ह्या संवेदनांचेंच उत्तररूप म्हणजे सुख-दुःखात्मक वृत्ति होत. प्राणिमात्रांची प्रवृत्ति सुखार्थ आहे हा सिद्धान्त सर्वमान्यच आहे. मनुष्याच्या ठिकाणीं विचारशक्ति अधिक असल्यानें त्याला इंद्रियजन्य सुखाचा अथवा दुःखाचा भोग घडल्यावर तें सुख पुनः प्राप्त व्हावें अथवा तें दुःख पुनः केव्हांहि भोगण्यास लागूं नये असे विचार स्फुरतात. सुख आणि सुखाचीं साधनें ह्यांवर त्याचें प्रेम जडतें आणि तीं साधनें, आणि तज्जन्य सुखें त्यास हवींहवींशीं वाटूं लागतात. ह्या हवें हवें वाटण्यालाच योगशास्त्रांत ' राग ' असें म्हटलें आहे. ह्याप्रमाणेंच दुःख आणि दुःखाचीं कारणें ह्यांविषयीं त्यास अप्रीति वाटून तीं आपणास पुनः केव्हांहि न होवोत असेंहि त्यास वाटतें. हाच द्वेषरूप क्लेश होय. चित्तांत ह्याप्रमाणें राग आणि द्वेष हें द्वंद्व जरी प्रतीत झालें तरी तीं दोन्हीं एकाच ' काम ' ह्या वृत्तीचीं दोन टोंकें असल्यासारखीं आहेत. ह्या ठिकाणीं काम ह्या शब्दाचा विशिष्ट रूढ अर्थ न घेतां ' इदं मे स्यात् ' ' हें मला असावें ' अशी जी सर्वसामान्य वासना ती घ्यावयाची. मग ' हें मला नसावें ' ही सुद्धां एक इच्छाच असल्यानें तीहि कामच होय. हा व्यापक अर्थाचा काम अविद्यामूलक असून तो मनुष्यमात्राची प्रवृत्ति कर्माकडे करीत असतो. आत्मा वस्तुतः सच्चिदानंदघन ब्रह्मच आहे आणि दृश्यजात असज्जडदुःखात्मक आहे. आत्म्याची ही सच्चिदानंदघनता प्रतीत न होतां असज्जडदुःखात्मक देहादिकांविषयीं, तीं नित्य शुचि आणि सुखात्मक असून तींच मी आहें अशी जी प्रतीति येते तीच अविद्या होय. कामाच्या मुळाशीं ही अविद्या असल्यामुळें सुख वास्तविक कशापासून मिळतें हें जीवाला कळत नाहीं. सुख वास्तविक आत्म्याच्या ठिकाणीं असतां तें बाह्य विषयांपासून मिळतें असें भ्रांत ज्ञान त्यास होतें. अर्थात् मग बाह्य विषयांकडे चित्त धाव घेतें आणि बाह्य विषय प्राप्त व्हावेत म्हणून इंद्रियें, शरीर, इत्यादिकांकडून कर्में घडतात. अशा रीतीनें काम अविद्यामूलक असून तोच जीवमात्राची कर्माकडे प्रवृत्ति करतो. म्हणजे अविद्या, काम, कर्म ह्या त्रयीवरच सर्व संसार प्रतिष्ठित आहे.

एकंदरींत तात्पर्य असें कीं (१) इंद्रियांचा विषयांशीं होणारा संयोग अनुकूल संवेदनीय म्हणून सुखात्मक अथवा प्रतिकूल संवेदनीय म्हणून दु:खात्मक असा निसर्गतः असतो. (२) ही अनुकूल वा प्रतिकूल संवेदनीयता अनुकूल विषयांचें ग्रहण आणि प्रतिकूल विषयांचा त्याग करवून व्यक्तिपिंडाचें रक्षण करते आणि प्रजननकार्यानें जातीचें रक्षण करते. (३) मनुष्याच्या ठिकाणीं विचारशक्ति आणि आचारस्वातंत्र्य अधिक असल्यामुळें व्यक्ति आणि जाति ह्या दोहोंच्या रक्षणावर न थांबतां अनुकूल वेदनीय सुख अधिकाधिक मिळावें आणि प्रतिकूल वेदनीय दु:ख शक्य तितकें टळावें अशी तो इच्छा करतो. ह्या इच्छेचाच परिणाम म्हणून त्याच्या चित्तांत सुख आणि सुखसाधनें ह्यांविषयीं राग, तसेंच दु:ख आणि दु:खसाधनें ह्यांविषयीं द्वेष हे क्लेश उत्पन्न होतात. (४) 'मला हें असावें' अथवा 'मला हें नसावें' ह्या दोन्ही इच्छाच असल्यामुळें वरील राग आणि द्वेष हे काममूलकच होत. (५) दृश्यजात हें असज्जडदु:खात्मक असून द्रष्टा सच्चिदानंदघन आहे. तथापि तो अनित्य, अशुचि, दु:खरूप आणि अनात्मभूत अशा देहादिकांस नित्य, शुचि, सुखरूप असें समजून तींच मी आहें असें मानतो आणि कामपूर्तीसाठीं देहादिद्वारा कर्मांत प्रवृत्त होतो. (६) कर्माच्या इष्ट, अनिष्ट आणि मिश्र अशा प्रकारांमुळें मनुष्याला कर्मानुसार भिन्न भिन्न योनींत जन्म घ्यावा लागतो. (७) अशा रीतीनें अविद्या, काम आणि कर्म ह्या त्रयीवर जीवाचें जन्ममरणरूप संसारभ्रमण चालू राहातें.

ह्या अविद्या-काम-कर्म-प्रयुक्त संसारचक्रांत अनेक योनींत भ्रमण करीत असतांना जीवाच्या विचारशक्तीचा सारखा विकास होत असतो. आपल्या समजुतीप्रमाणें विशिष्ट फलोद्देशानें केलेल्या योग्य कर्मापासूनहि इष्ट फल मिळत नाहीं असें वारंवार आढळून आल्यामुळें तो अधिकाधिक विचार करूं लागतो. ह्या विचारामुळें त्याला कार्यकारणभावात्मक ज्ञानांत नवीन भर घालतां येते. त्या मानानें त्याची बुद्धि प्रगल्भ होते, त्याची कामवृत्ति उन्नत होते आणि त्याचीं कर्मेंसुद्धां श्रेष्ठ स्वरूपाचीं होऊं लागतात. असा प्रकार अनेक जन्मांत घडून येत असतां जीवात्म्याच्या सुखाविषयींच्या समजुतींत एक महत्त्वाची क्रांति हळुहळू घडून येत असते. जीवभावाच्या अविकसित अवस्थेंत इंद्रियांचा विषयांशीं होणारा संबंध जेथें

अनुकूल वेदनीयत्वामुळें सुखावह होतो तेंच सुख आणि जेथें प्रतिकूल वेदनीयत्वामुळें दु:खावह होतो तेंच दु:ख असें त्यास वाटत असतें आणि म्हणून तो इंद्रियजन्य सुखदु:खें मिळविण्याकरतां किंवा टाळण्याकरतां प्रयत्न करीत असतो. म्हणजे ह्या अवस्थेंत त्याचें जीवन व्यक्तिपिंडापुरतेंच असतें. तेथें सामाजिक जीवनाची अथवा बुद्धिग्राह्य सुखाची कल्पना नसते. पण जसजशी बुद्धि प्रगल्भ होत जाईल तसतसा त्याच्या वैयक्तिक जीवनाचा लोप होत जाऊन त्याच्या जीवनाला सामाजिक स्वरूप येऊं लागतें आणि त्याच्या सुखदु:खाच्या कल्पनेंत मानसिक म्हणजे बुद्धिग्राह्य सुखदु:खाची भर पडते.

बुद्धीची प्रगल्भता जों जों अधिक वाढते तों तों ह्या मानसिक सुखदु:खाची महती इतकी वाटूं लागते कीं तिच्यापुढें इंद्रियजन्य विषय-सुखास तो तुच्छ लेखतो, इतकेंच नव्हे तर मानसिक सुखें मिळण्याकरतां किंवा दु:खें टाळण्याकरतां इंद्रियजन्य सुखांचा आत्यंतिक त्याग करण्यास किंवा व्यक्तिपिंडाचा नाश होईपर्यंतच्या कसल्याहि देहदु:खास तो आनंदानें तयार होतो. अशा रीतीनें जीवात्मा इंद्रियसुखांत रममाण व्हावयास लावणाऱ्या पाशवी अवस्थेंतून मानसिक सुखदु:खांत वावरण्यास लावणाऱ्या मानवी अवस्थेप्रत हळुहळू पोचत असतो. सुखाविषयींच्या कल्पनेंत क्रांति होते म्हणून जें वर म्हटलें ती हीच क्रांति होय. पहिल्या पाशवी अवस्थेंत इंद्रियजन्य सुखदु:खांत जीव सर्वांशीं गुरफटलेला असतो, तर ह्या मानवी अवस्थेंत इंद्रियजन्य सुखदु:खांत मनोमय सुखदु:खांची तो भर घालूं लागतो. मानवी जीवन जों जों विशुद्ध होत जाईल तों तों त्याचें पाशवी जीवन म्हणजे केवळ इंद्रियसुखदु:खांत गुरफटणारें जीवन संकुचित होऊं लागतें, त्याच्या हातून इंद्रियसुखांचा त्याग सहज लीलेनें घडूं लागतो, त्याच्या बुद्धींत देव, धर्म, इत्यादि तात्त्विक कल्पनांचा प्रादुर्भाव आणि विकास होऊं लागतो आणि सुखाकरतां बाह्य जगताकडे धावणारी चित्तवृत्ति अंतर्मुख होण्यास जी सत्त्वसंपन्नता लागते ती त्याच्या बुद्धींत उत्पन्न होते.

इतकी सिद्धता झाली म्हणजे त्रिगुणांत जी भोगापवर्गार्थता आहे तिच्यांतील भोगार्थता संपून अपवर्गार्थतेला प्रारंभ होण्याची अवस्था जवळ आली असें समजावें. जीवात्म्याला सुखदु:खांचे भोग घडवून त्याला अपवर्गाला म्हणजे मोक्षाला न्यावें अशा प्रकारची जी सत्त्व-रज-तम ह्या

त्रिगुणांत शक्ति आहे तिला भोगापवर्गार्थता असें नांव योगशास्त्रकारांनीं दिलें आहे. इंद्रियजन्य अथवा मनोमय सुखदु:खांचा भोग घडणें ही त्रिगुणांची भोगार्थता. इंद्रियजन्य अथवा मनोमय सुखें कितीहि मिळालीं तरी चित्तास चिरकालिक शांति मिळत नाहीं किंवा तसलीं दु:खें कितीहि वेळां नाहींशीं केलीं तरी त्यांची आत्यंतिक निवृत्ति होत नाहीं असा अनुभव बहुत जन्मांत आल्यानंतर 'आपलें कांहीं चुकत तर नाहीं ना?' अशी शंका येऊं लागते. सुख म्हणजे काय आणि तें बाह्य विषयनिष्ठ आहे कीं नाहीं ह्या विचाराकडे मग मन वळूं लागतें. हा विचार वारंवार मनांत आला म्हणजे त्यावर मनन घडतें आणि अंतीं मनाचा निश्चय असा होऊं लागतो कीं सर्व बाह्य भोग दु:खरूपच आहेत. त्यांपासून सुख मिळतें असें वाटतें तो केवळ सुखाभास आहे आणि तो आभास चित्त अंतर्मुख होतें म्हणून होत असतो. बाह्य विषयलाभाच्या निमित्तानें तेवढ्यापुरती चित्ताची बहिर्मुखता नाहींशी होऊन क्षणमात्र मन अंतर्मुख होतें आणि म्हणूनच तो सुखाभास होतो तेव्हां तो चित्त आत्माकार होण्यामुळें होत असतो. सुख बाह्य विषयांत असतें तर त्या विषयसेवनांत सर्वांस आणि सर्व काळीं सारखेंच सुख वाटावयास पाहिजे होतें. साखरेंत गोडी आहे म्हणून केव्हांहि व कोणासहि साखर गोड आहे हीच प्रतीति येते तद्वत् विषयांत जर आनंद असता तर तो सर्वांस सर्वकाळीं सारखाच प्रतीतीस येता. पण तसें घडत नाहीं. ज्या विषयापासून एकाला आनंद होतो त्याच विषयापासून दुसऱ्याला दु:ख होतें आणि तिसऱ्यास सुख वा दु:ख कांहींच होत नाहीं. त्याचप्रमाणें एकाच व्यक्तीस सुद्धां आज ज्या विषयापासून सुख होतें तोच विषय अन्य प्रसंगीं तापदायक होतो. तेव्हां विषयापासून सुख होतें ही भ्रांति होय. हरिणाला मृगजळ दिसतें, पण तो केवळ आभास आहे हें अज्ञानामुळें त्यास कळत नाहीं; तहान भागविण्यासाठीं तें त्याकडे धावत सुटतें. धावतां धावतां त्यास यदृच्छेनें खरें पाणी आढळतें तें पिऊन त्याची तहान शांत होते. पण अज्ञानामुळें तें ज्याकडे धावत होतें तेंच पाणी त्याला मिळालें आणि तें पिऊनच त्याची तहान भागली असें भ्रांत ज्ञान त्यास होतें. ह्यामुळें मृगजळ पुन: दिसलें कीं तें तृष्णा-शमनार्थ पुढील प्रसंगीं पुन: त्याच्यामागें धावत सुटतें.

मानवांचा सुखदु:खाचा प्रकार असाच आहे. शब्दस्पर्शादि विषय ज्या मूळ घटकांपासून म्हणजे तन्मात्रांपासून झालेले आहेत त्यांपासूनच त्या त्या

विषयास ग्रहण करणारीं इंद्रियें निर्माण झालीं आहेत. ह्यामुळें इंद्रियांचा आपआपल्या विषयांशीं संबंध आला असतां त्यांच्या घटकांशीं विषयांच्या घटकांचें जेथें जितक्या प्रमाणांत सात्म्य असतें तेथें तितक्या प्रमाणांत अनुकूल संवेदना होते आणि जेथें असात्म्य असतें तेथें प्रतिकूल संवेदना होते. ह्या अनुकूल वा प्रतिकूल संवेदना अनुकूलत्वामुळें वा प्रतिकूलत्वामुळें सुखरूप वा दु:खरूप असतात आणि त्यामुळेंच प्राणिमात्राची अनुकूल विषयांकडे प्रवृत्ति आणि प्रतिकूल विषयांपासून निवृत्ति घडून येते आणि हा प्रकार व्यक्ति आणि समाज ह्यांचें रक्षण, पोषण आणि संवर्धन ह्यासाठीं निसर्गाच्या प्रेरणेनेंच होत असतो. हा प्रकार मनुष्येतर भोगयोनींत सहजपणें निसर्गनियमानुसार घडत असतो. जीवाचा विकास होत होत तो जेव्हां मनुष्ययोनींत प्रवेश करतो तेव्हां त्याला विचार आणि आचार ह्यांचें स्वातंत्र्य लाभतें आणि तो व्यक्ति आणि समाज ह्यांचें रक्षण-पोषण-संवर्धन एवढ्यावरच न थांबतां, किंवा त्याकडे दुर्लक्ष करूनहि इंद्रियजन्य सुख अधिक मिळावें म्हणून त्या विषयांकडे पुन: प्रवृत्त होतो आणि इंद्रियजन्य दु:खें टाळण्याकरितां त्या त्या गोष्टीपासून निवृत्त होतो. विषयांकडील प्रवृत्ति वा त्यांपासून निवृत्ति ह्यांना अशा रीतीनें जेव्हां अनैसर्गिक स्वरूप येतें, म्हणजे त्या प्रवृत्तिं-निवृत्तीपासून पिंडाचें अथवा पिंडसमूहाचें रक्षण-पोषण-संवर्धन हें निसर्गकार्य घडून न येतां जेव्हां ह्या प्रवृत्ति-निवृत्तींचा निसर्गाशीं विरोध येतो, तेव्हां त्या निसर्गविरोधी होतात. नैसर्गिक नियमांकडे दुर्लक्ष झालें किंवा, त्यांशीं विरोधी वर्तन घडलें कीं त्यासाठीं निसर्गाकडून शासन व्हावयाचें हाहि निसर्गांतील एक नियम आहे. म्हणून विषयासंबंधींच्या अतिरिक्त प्रवृत्ति-निवृत्तीमुळें मनुष्याला परिणामीं दु:खच भोगावें लागतें. पण अविद्यादोषामुळें मनुष्याच्या हें लक्षांत येत नाहीं. तो पुन: इंद्रियजन्य सुखाकडे धावतो आणि इंद्रियसंयम परिणामीं हितकारक असला तरी आरंभीं थोडी कळ सोसावी लागत असल्यामुळें तो मनुष्याला दुख:रूपसा भासून मनुष्य संयमापासून निवृत्त होतो. अनेक जन्मांत असा प्रकार सतत चालत असतां मानवी विचारशक्ति सुसंस्कृत होत जाते आणि मनुष्याचें कार्यकारणभावासंबंधींचें ज्ञान सृष्टिनियमांशीं अधिकाधिक जुळतें होऊं लागतें. ह्या अवस्थेंत इंद्रियजन्य सुख-दु:खांना गौणत्व येऊन मनोमय सुख-दु:खांना प्राधान्य येतें. असा कांहीं काळ लोटल्यावर हळुहळू मनोमय सुखाच्या प्राप्तीसाठीं इंद्रियसुखाचा त्याग किंवा मनोमय

दुःखाच्या निवृत्तीसाठीं इंद्रियदुःखांचा स्वीकार सहजपणानें करण्याची पात्रता मनुष्यांत येते.

अशा प्रकारें इंद्रियसुखाविषयीं मनुष्याची निःस्पृहता ज्या प्रमाणांत वाढत जाते त्या प्रमाणांत त्याच्या अंतःकरणांतील रजोगुण कमी होत जाऊन सत्त्वगुण वाढीस लागतो. त्यामुळें त्याची बुद्धि अधिकाधिक सात्त्विक होऊं लागते. सात्त्विक बुद्धीला प्रवृत्ति-निवृत्ति, कार्य-अकार्य, भय-अभय, पाप-पुण्य, धर्म-अधर्म, सुख-दुःख, बंध-मोक्ष, इत्यादींचें ज्ञान यथार्थ होऊं लागतें. त्या ज्ञानाच्या साहाय्यानें मनुष्यास असें निश्चितपणें कळतें कीं इंद्रियजन्य किंवा मनोमय दुःखें दुःखरूप असल्याची प्रतीति प्रत्यक्ष आहेच. पण ज्यांस आपण सुखें म्हणून समजतों तीं सुद्धां तत्त्वतः दुःखरूपच आहेत; कारण तीं बाह्य वस्तूंवर अवलंबून असतात. जें जें परवश तें तें दुःखरूपच होय. तसेंच बाह्यवस्तुनिष्ठ सुखें कितीहि मिळालीं तरी मनुष्याची तृप्ति तर होत नाहींच, उलट तूप अग्नींत ओतल्यावर तो ज्याप्रमाणें अधिकच भडकतो, त्याप्रमाणें विषयसेवनानें वासनांचा उपशम न होतां त्या अधिकच वाढतात. शास्त्रें असेंच सांगतात, साधु-मुनि हेंच प्रतिपादन करतात, आपल्या युक्तीलाहि हेंच पटतें आणि आपला अनुभवहि ह्यासच दुजोरा देत असतो. तस्मात् विषयसुखें सुखाभास उत्पन्न करणारीं पण तत्त्वतः दुःखरूपच आहेत. ह्या आणि अशा प्रकारच्या इतर विचारप्रणालीनें विषय दुःखरूप आहेत असें वाटूं लागलें म्हणजे हीच विषयासंबंधींची दोषदृष्टि होय. अशी दोषदृष्टि उत्पन्न झाली म्हणजे वर उल्लेखिलेली जी त्रिगुणांची भोगापवर्गार्थतारूप शक्ति तिच्यांतील भोगार्थता संपून अपवर्गार्थतेला प्रारंभ झाला असें समजावें. येथपर्यंत जीवाचा प्रवास बहिर्मुखतेनें भोगरूप संसाराकडे होता, तर येथून पुढील प्रवास अंतर्मुखतेनें सांसारिक भोगांचा हळुहळू त्याग करीत अपवर्गाच्या म्हणजे मोक्षाच्या दिशेनें सुरू होतो. विषयासंबंधीं दोषदृष्टि उत्पन्न होतांच लागलीच विषयत्याग घडत नाहीं. कारण एक तर ही दोषदृष्टि विषयत्याग घडून आणण्यास पुरेल इतकी दृढ झालेली नसते आणि दुसरें म्हणजे दीर्घकालपर्यंत वाढत आलेली भोगवासना बलिष्ठ झालेली असते आणि म्हणून तिचा वेग न आवरल्यामुळें मनुष्याच्या हातून विषयत्याग एकदम होऊं शकत नाहीं. तथापि प्रत्येक प्रसंगानें

विषयदोषदृष्टि दृढ होत जाते आणि भोगवासना दुर्बल होत जाते आणि त्याप्रमाणांत विषय दु:खरूप असल्यामुळें त्यांचा त्याग केला पाहिजे अशा प्रकारची विषयाविषयींची जिहासा तीव्र होत जाते. ही जिहासावृत्ति तीव्र होऊं लागली असतां भोगवृत्ति आणि त्यागवृत्ति ह्यांचा झगडा मनोभूमीवर सुरू होतो. ह्या झगड्याचा काल मुमुक्षूला फारच क्लेशदायक होत असतो. कारण ह्या कालांत त्याच्या हातून विषयसेवन घडलें तरी पूर्वीं विषयसेवनांत अज्ञानामुळें कां होईना पण जो सुखाभास होत असे तोहि विषयदोष-दृष्टीमुळें आतां होऊं शकत नाहीं आणि अध्यात्मसुख तर अद्यापि दूरच असतें. म्हणजे कांहीं काल तरी मनुष्याची मन:स्थिति 'इदं च नास्ति परं च न लभ्यते' अशी होत असते. अशा वेळीं मनुष्याला शास्त्रवाक्यावरील श्रद्धा एवढाच काय तो आधार असतो. हा भोग-त्यागांमधील झगडा जरी 'अग्रे विषमिव' असला तरी तो 'परिणामे अमृतोपमम्' असा होणार अशा प्रकारचें जें शास्त्रादिकांचें आश्वासन त्यावर श्रद्धा ठेवून मुमुक्षु भोगवासनेला आपल्या नियमनांत आणण्याचा कसून प्रयत्न करतो. ह्या प्रयत्नामुळें मुमुक्षूची भोगांविषयींची आसक्ति कमी कमी होत असते. ही आसक्ति कमी होणें म्हणजेच चित्तांतील विषयांविषयींचा राग हा क्लेश कमी होत जाऊन वैराग्याचा उदय होणें होय. चित्तवृत्तींच्या निरोधांत साधन म्हणून जें वैराग्य अपेक्षित आहे त्याचा हा उदय होय आणि प्रकृत सूत्रांतील वशीकारसंज्ञक वैराग्य ही त्या वैराग्याची पक्कावस्था होय. एकदा वैराग्याचा उदय झाला म्हणजे मुमुक्षूच्या हातून विषयवासना जिंकण्यासाठीं चढता वाढता प्रयत्न अविरतपणें केला जातो. वैराग्याच्या ह्या अवस्थेला यतमान संज्ञक वैराग्य असें योगशास्त्रांत म्हटलें आहे. विवेक-तारतम्यानें वैराग्याच्या ज्या चार अवस्था होतात म्हणून आरंभीं सांगितलें, त्यांतील ही पहिली अवस्था होय. ह्या अवस्थेंत जरी विषयसेवन घडत असलें तरी तें विषयदोषदृष्टीनें युक्त असतें, पूर्वींप्रमाणें विषय सुखप्रद आहेत अशा भ्रांत ज्ञानानें युक्त नसतें. तें स्वेच्छेनें होत नसून भोगवासना-दार्ढ्यामुळें 'अनिच्छन्नपि' घडत असतें. ह्यामुळें प्रत्येक भोगप्रसंगानें विषयोपभोग-सुखाभासाचा संस्कार न वाढतां विषयदोषदृष्टीमुळें भोगलालसा कमी कमी होत जाते आणि संयम सोपा होत जातो आणि संयमाचे संस्कार हळुहळू वाढून संयमशक्ति बलवत्तर होते.

अशा स्थितींत ज्या वासना दुर्बल असतात अथवा होतात त्यांचा त्याग विशेष आयास न घडतां होऊं लागतो. ज्या प्रमाणांत संयमशक्ति वाढून विषयत्याग घडतो त्या प्रमाणांत चित्ताला शांतिलाभ होऊं लागतो. **'आपदां कथितः पंथा इंद्रियाणामसंयमः, तज्जयः संपदां मार्गः।'** 'इंद्रियांचा असंयम हाच सर्व आपत्तींना कारण आहे आणि त्यांचा संयम हाच सुखाचा खरा मार्ग आहे' हें त्या साधकास स्वानुभवानें पटूं लागतें. येथून पुढें संयम क्लेशदायक आणि कष्टाचा न होतां तो आनंददायक होऊन जणुं स्वाभाविकपणेंच घडूं लागतो. नंतर मुमुक्षु आत्मनिरीक्षण करूं लागतो आणि कोणत्या वासना आपल्याकडून पूर्णत्वानें जिंकल्या गेल्या आहेत आणि कोणत्या जिंकल्या गेल्या नाहींत ह्याचा आढावा आपल्या मनाशीं तो घेऊं लागतो. डोंगरावर चढत असलेला मनुष्य आपण किती चढण चढून आलों हें अजमावण्याकरतां जरा मागें वळून पाहतो आणि मग समोर चढून जाण्याचा भाग किती राहिला हें ध्यानीं आणून पुनः राहिलेला डोंगर ईर्षेनें चढूं लागतो. असाच प्रकार वरील आत्मनिरीक्षणांत होत असतो. चित्तांत वासना असणें हा त्यांचा चित्तांतील अन्वय होय आणि त्या चित्तांतून नाहींशा होणें हा त्यांचा व्यतिरेक होय. चित्तांतील अमुक वासना आतां पूर्णत्वानें गेल्या असल्यानें त्यांचा चित्तांतून व्यतिरेक झाला आहे हें आत्मनिरीक्षणानें मुमुक्षूला समजतें आणि पुढें कोणत्या वासना अजून जिंकावयाच्या राहिल्या आहेत म्हणजे कोणत्या वासनांचा व्यतिरेक चित्तांतून व्हावयाचा राहिला आहे ह्याचें स्पष्ट ज्ञान त्यास होतें. आत्मनिरीक्षणाच्या साहाय्यानें होणाऱ्या वैराग्याच्या ह्या अवस्थेला व्यतिरेक-संज्ञक वैराग्य असें योगशास्त्रांत म्हटलें आहे. ही वैराग्याची दुसरी अवस्था होय. वैराग्यांत इतकी प्रगति झाली म्हणजे पुढील प्रवास झपाझप होऊं लागतो. पूर्वीं चित्त विषयांपासून मिळणाऱ्या आभासमात्र सुखामागें धावत होतें, आतां त्याला 'वैराग्यान्न परं सुखस्य जनकम्' असा साक्षात् अनुभव येऊं लागल्यामुळें तें शमदमादिकांपासून मिळणाऱ्या सुखाकडे ओढ घेऊं लागतें. अशा वेळीं वैराग्याची पुढची अवस्था गांठण्याकरितां चित्तांत दडून राहिलेल्या भोगवासनांचें निर्मूलन करण्याच्या उद्योगाला साधक मोठ्या उत्साहानें लागतो. आपली अंतर्बाह्य परिस्थिति वैराग्याला पोषक आणि प्रबल असलेल्या भोगवासनांना निर्बल करणारी कशी होईल ह्याचा नीट विचार करून तो आपल्या जीवनाची

तशा रीतीनें मांडामांड करूं लागतो. तो आपला आहार सात्त्विक आणि मित ठेवतो, झोपेचें नियंत्रण करूं लागतो, दुर्जनांचा सहवास टाळून सज्जनसंगतींत राहतो, सर्व शरीरव्यापारांत युक्तता राखतो, सद्ग्रंथांचें परिशीलन मोठ्या आस्थेनें करूं लागतो आणि उदरंभरणार्थ करावा लागणारा प्रपंचव्यवसाय किंवा देहरक्षणास अवश्य असणारा भोजनादि व्यवहार ह्यांकडे अगदीं अवश्य तेवढाच वेळ खर्च करून इतर सर्व काळ योगाभ्यासांत आणि तदनुकूल श्रवणमननादिकांत घालवूं लागतो. थोडक्यांत सांगावयाचें म्हणजे त्याचें सर्व जीवन अध्यात्मप्राप्ति ह्या केंद्राच्या सभोंवतीं फिरूं लागतें. इंद्रियें, मन आणि बुद्धि हीं तिन्ही वासनांचें अधिष्ठान होत. ह्या अधिष्ठानांतून अनेक भोगवासनांचें उच्चाटन हळुहळू होत असल्याचा साक्षात्कार ह्या सर्व दिशांनीं केलेल्या प्रयत्नामुळें साधकास येऊं लागतो. कासव आपलीं अंगें जशीं सर्व बाजूंनीं आवरून घेत असतो, तशीं वरील साधक आपलीं इंद्रियें विषयांपासून आवरून घेत असतोच, पण अनिच्छा किंवा परेच्छा प्रारब्धानुसार जरी त्यास विषयसेवन करावें लागलें तरी इंद्रियांचा विषयांशीं संबंध घडल्यावर पूर्वकालांत त्यास जसे हर्षविषाद होत असत तसे आतां होईनासे होतात. पूर्वी विषयसेवनानें त्याच्या मनांत जें एक प्रकारचें चांचल्य उत्पन्न होत असे तेंहि आतां होईनासें होतें. म्हणजे त्याच्या ठिकाणीं इंद्रियें आणि मन ह्यांच्यापुरतें जितेंद्रियत्व उत्पन्न होतें. मात्र ह्या जितेंद्रियत्वाला वर वर्णिलेल्या प्रयत्नांच्या जागरूकतेची आवश्यकता असते. त्या प्रयत्नांत थोडी शिथिलता उत्पन्न झाली कीं भोगवासना हळूच डोकें वर काढूं लागते. म्हणजे हें जितेंद्रियत्व प्रयत्नांच्या सातत्यावर अवलंबून असून तें साधकाचा सहजस्वभाव ह्या अवस्थेला अद्यापि पोहोंचलेलें नसतें. ह्याचें कारण असें कीं इंद्रियें आणि मन ह्यांच्या ठिकाणीं जरी जितेंद्रियत्वाची प्रतीति येत असली तरी भोगवासनांचें तिसरें अधिष्ठान जी बुद्धि तिच्यामधून त्यांचें समूळ उच्चाटन अद्यापि झालेलें नसतें. बुद्धीमध्यें भोगवासना औत्सुक्यमात्रानें तरी राहिलेल्या असतात. इंद्रियें आणि मन स्वाधीन झालेलीं असलीं तरी बुद्धि ह्या अधिष्ठानांत विषयवासना बीजरूपानें उरलेली असल्यामुळें तिची जागृति न होण्यासाठीं साधनें चालू ठेवण्याची आवश्यकता संपत नाहीं. ही जी वैराग्याची अवस्था ती योगशास्त्रांतील वैराग्याची एकेंद्रिय-संज्ञक तिसरी अवस्था होय. ह्या अवस्थेस पोहोंचेपर्यंत साधकाचा योगाभ्यास नित्याप्रमाणें चालूच असतो. अभ्यास आणि वरील

वैराग्य ह्यांच्या बलावर साधकाचें चित्त संप्रज्ञात समाधीचे जे सवितर्कादि उत्तरोत्तर एकाहून एक सूक्ष्म प्रकार (ज्यांचें वर्णन ह्याच पादांत सूत्रें १७ ते २० आणि ४२ ते ५० ह्यांत व्हावयाचें आहे) त्यांत क्रमशः पुढें पुढें जात असतें. संप्रज्ञात समाधीची चौथी पायरी असा जो निर्विचार-संप्रज्ञात समाधि त्यांत चित्ताचा प्रवेश होईपर्यंत बुद्धींत ही भोगवासना संस्काररूपानें राहिलेली असते. पण ह्या समाधीचा अभ्यास जसजसा वाढत जाईल तसतसे ते समाधि-संस्कार दृढ होतात आणि ते बुद्धींत प्रसुप्त असलेल्या व्युत्थानसंस्कारांचा नाश करूं शकतात. (पाद १।५०)

निर्विचार समाधींत वैशारद्य प्राप्त झालें म्हणजे बुद्धींतील सर्व व्युत्थान-संस्कार पूर्णपणें दग्धप्राय होतात. भाजलेलें धान्य जसें अंकुरभावाला प्राप्त होऊं शकत नाहीं त्याचप्रमाणें बुद्धींत बीजभावानें राहिलेले व्युत्थानसंस्कार दग्धभावाला प्राप्त झाल्यामुळें योगी प्रारब्धानुसार व्युत्थान-दशेंत वावरूं लागला तरी त्या संस्कारांना वासनांचे अंकुर येऊं शकत नाहींत. येथें योग्याच्या चित्तांत विषयांविषयीं पूर्ण वैतृष्ण्य बाणलेलें असतें आणि म्हणून वैराग्यस्थैर्याकरतां प्रयत्नांची अथवा साधनांची आवश्यकता उरत नाहीं. विषयवैतृष्ण्य हा योग्याचा सहजस्वभाव बनलेला असतो. किंवा असेंहि म्हणतां येईल कीं निर्विचार समाधींत वैशारद्य प्राप्त झाल्यावर व्युत्थानदशेंत वावरत असलेला योगी लौकिक दृष्ट्या जरी व्युत्थित असा दिसला तरी तत्त्वतः तो समाधींतच असतो. कारण व्युत्थान-दशा आणि समाहित दशा ह्यांच्यांत योग्याच्या दृष्टीनें कांहींच भेद उरलेला नसतो, चित्तांत विषयवासना उदित होऊं न देतां ध्येयाकार चित्त ठेवणें ही समाहित अवस्था होय. हा योगी प्रारब्धानुसार व्युत्थानदशेंत असला तरी त्याच्या चित्तांत विषयवैतृष्ण्य असल्यामुळें वासनांचा उदय होणें शक्यच नसतें आणि अभ्यासबलानें त्याचें चित्त व्युत्थानदशेंत सुद्धां ध्येयाचें अनुसंधान करूं शकतें. म्हणून निर्विचारवैशारद्यापर्यंत योग्याची प्रगति झाली म्हणजे त्याच्या चित्तांत जें विषयवैतृष्ण्य असतें त्याचा भंग होण्याचा प्रसंगच उरत नाहीं. म्हणजे तो एक प्रकारें अखंड समाधींतच असतो. तो खाणें, पिणें, स्नान, शौच, इत्यादि देहव्यापार करतोसा दिसतो पण तें सर्व लोकांच्या दृष्टीनें. तो खातपीत असला तरी त्याच्या चित्तांतील विषयवैतृष्ण्याला यत्किंचितहि उणेपणा येत नाहीं. ही जी वैराग्याची

विषयवैतृष्ण्यरूप चौथी अवस्था तेंच प्रकृत सूत्रांतील 'वशीकार' संज्ञक वैराग्य होय. योग्याच्या चित्तांत ह्या वैराग्याचा उदय झाला म्हणजे चित्तवृत्तींचा संपूर्णतया निरोध ज्या असंप्रज्ञात समाधींत होत असतो त्या समाधीच्या अभ्यासाची पात्रता योग्याच्या अंगीं येते.

वरील विवेचनावरून आणखी एक गोष्ट विशेषत्वानें लक्षांत घेण्याजोगी आहे ती अशी कीं वशीकार संज्ञक वैराग्यांतील जें वैतृष्ण्य तें अभावरूप नसून विषयतृष्णेची एक प्रतिपक्षी वृत्ति अशा स्वरूपाचें तें वैतृष्ण्य आहे. हें वैतृष्ण्य उत्पन्न होण्याला तत्पूर्वी विषयतृष्णेच्या अस्तित्वाची आवश्यकता असते. पूर्वकाळीं विषयतृष्णा नसेल तर उत्तरकाळीं विषयवैतृष्ण्य संभवतच नाहीं. जो विषय दृष्टहि नाहीं, किंवा अनुश्रविकहि नाहीं त्याविषयीं तृष्णाहि नाहीं. अर्थात् तद्विषयक वैतृष्ण्यरूप वैराग्य सुद्धां नाहीं. म्हणजे विषयतृष्णा हें विषयवैतृष्ण्याचें पूर्वरूप आहे, तर विषयवैतृष्ण्य हें विषयतृष्णेचें उत्तररूप आहे. आपल्यापुढें सरळ पसरलेल्या दोरीचें एक टोंक जर पूर्वेकडे असलें तर तिचें दुसरें टोंक अगदीं तद्विरुद्ध पश्चिम दिशेला असतें. दोन टोंकें परस्पर विरुद्ध दिशेला असलीं तरी तीं एकाच दोरीचीं दोन टोंकें असतात. त्याप्रमाणेंच विषयतृष्णा आणि विषयवैतृष्ण्य हीं एकाच मनोवृत्तीचीं दोन दिशांकडे जाणारीं दोन टोंकें होत. ही एक मनोवृत्ति म्हणजे 'सुखाचा शोध' ही होय. वास्तविक आत्मा हा सच्चिदानंदरूप आहे. सत्-चित्-आनंद ह्यांपैकीं 'सत्' म्हणजे आपण आहों ह्याविषयीं कोणालाच शंका नसते. त्याचप्रमाणें आपण चित् म्हणजे चेतनस्वरूप आहों, जड पदार्थ नव्हेंत ही जाणीव सुद्धां-सर्वांना असतेच. पण आत्म्याच्या आनंदरूपाचें मात्र आपल्यास भान किंवा स्फुरण नसतें. चित्ताच्या ठिकाणीं असलेल्या अनादिअविद्यारूप प्रतिबंधामुळें आत्म्याचें आनंदरूपत्व चित्तांत प्रतीत होत नाहीं. इंद्रियें स्वभावत: बहिर्मुख असल्यामुळें त्यांची स्वाभाविक प्रवृत्ति बाह्य विषयाकडेच असते. ह्यामुळें सुखाच्या शोधार्थ मन इंद्रियद्वारा बाह्य विषयांकडे धावतें. आनंदरूप जो प्रत्यगात्मा त्याकडे वळत नाहीं. अनेक जन्मांच्या अनुभवानें बाह्य विषयांत सुख नाहीं असा मनाचा निश्चय होतो. आनंदाच्या – सुखाच्या प्राप्तीसाठीं आत्म्याकडे वळणें अवश्य आहे, कारण तोच काय तो शाश्वत आनंदाचें स्थान आहे, हें ज्ञान जीवाला आप्तवचना-

वरून होतें आणि मग मन सुखाच्या शोधार्थ आंत आत्म्याकडे मुरडतें. ह्यावरून लक्षांत येईल कीं सुखाच्या शोधार्थ मन बहिर्मुख होऊन जेव्हां विषयांकडे धावतें तेव्हां ती विषयतृष्णा होय आणि विषयांत सुख नाहीं असा निश्चय अनुभवानें झाल्यामुळें तें विषयांपासून मुरडून अंतर्मुख होऊन आत्मानंदाचा शोध घेऊं लागतें, तेव्हां तें विषयवैतृष्ण्य होय. ‘ सुखं मे स्यात् ’ ही भावना दोनहि प्रसंगीं समानच आहे. अशा रीतीनें विषयवैतृष्ण्य हें विषयतृष्णेंतूनच निर्माण होत असल्यानें चित्तांत विषयवासना आहेत म्हणून साधकानें निराश अथवा कष्टी होण्याचें कांहींच कारण नाहीं. उलट त्यानें अशीहि खूणगांठ मनाशीं बांधावी कीं चित्तांत विषयतृष्णा जितकी उत्कट तितकी तिची प्रतिक्रिया म्हणजे विषयवैतृष्ण्यरूप वृत्ति प्राबल्यानें उसळून येणार. चेंडू जमिनीवर जितक्या बलपूर्वक आपटला जाईल तितका तो अधिक उंच उसळतो. विषयवैतृष्ण्याचाहि असा प्रकार झालेला आढळतो. चार दिवस माहेरीं गेलेल्या पत्नीचा विरह सहन न होऊन अंधाऱ्या रात्रीं खिडकींतून खालीं लोंबकळणाऱ्या सापाच्या दोरीनें वर चढून जाऊन पत्नीला भेटणारे संत तुलसीदास, किंवा पत्नीच्या प्रथम रजोदर्शनसमयीं होमहवनामुळें नित्याची जेवणाची वेळ टळलेली पाहून उद्विग्न होऊन योगी बनलेले सदाशिवेंद्रसरस्वती अशासारख्यांचीं उदाहरणें साधकास असा धीर देतात कीं साधकाच्या ठिकाणीं सुखाचा शोध घेण्याची भावना जर बलवती असेल तर विषयतृष्णेचें जितकें प्रबल स्वरूप तितक्याच वेगानें विषयवैतृष्ण्य उसळून येऊं शकतें. मात्र साधकाला वैराग्याच्या प्राथमिक अवस्थांमध्यें जरा सावधानतेनें वागावें लागेल इतकेंच. युक्ताहारविहार, प्रशांत आणि पवित्र स्थलांत निवास, दुर्जनसंगतीचा त्याग, सज्जनांच्या संगतींत राहणें, सद्ग्रंथांचें परिशीलन आणि आवश्यक कार्यांत जाणाऱ्या वेळाव्यतिरिक्त प्रत्येक क्षणाचा सत्कारणीं व्यय करून ध्यानधारणादिकांनीं निर्विचार समाधीपर्यंत योगाभ्यासाची प्रगति करून घेणें इत्यादीविषयीं साधकानें दक्षता घेतली म्हणजे झालें.

तात्पर्य, चित्तवृत्तिनिरोधार्थ वशीकार संज्ञक वैराग्य अवश्य असल्यानें त्याचें लक्षण ह्या सूत्रांत केलें आहे.

येणेंप्रमाणें अभ्यास आणि वशीकार संज्ञक वैराग्य ह्यांचीं स्वरूपें सांगितल्यावर ह्या दोन साधनांनीं असंप्रज्ञात समाधि साधल्यावर योग्याच्या

चित्तांत जें फलरूप परवैराग्य उत्पन्न होतें त्याचें स्वरूप पुढील सूत्रांत सांगितलें आहे.

तत्परं पुरुषख्यातेर्गुणवैतृष्ण्यम् ॥ १६ ॥

सूत्रार्थ — चित्ताहून पुरुष वेगळा आहे असा विवेक उत्पन्न होणें ही पुरुषख्याति होय. अशा प्रकारची पुरुषख्याति झाल्यामुळें सत्त्व, रज आणि तम ह्या तीन गुणांविषयीं जें वैतृष्ण्य उत्पन्न होतें तें परवैराग्य होय.

विवरण — बाराव्या सूत्रांत अभ्यास आणि वैराग्य ह्यांच्या योगानें चित्तवृत्तिनिरोध होतो असें सांगितलें. तेरा आणि चौदा ह्या दोन सूत्रांत अभ्यासाचें स्वरूप सांगितलें. पंधराव्यांत वशीकार-संज्ञक वैराग्याचें स्वरूप सांगितलें. आतां असंप्रज्ञात समाधिद्वारा पुरुषख्याति म्हणजे आत्मसाक्षात्कार झाल्यावर जें फलरूप वैराग्य उत्पन्न होतें त्याचें स्वरूप ह्या सोळाव्या सूत्रांत सांगितलें आहे. चित्तवृत्तींचा संपूर्णतया निरोध असंप्रज्ञात समाधींत होत असतो. असा निरोध झाला असतांना द्रष्टा जो आत्मा तो स्वतःच्या रूपांत अवस्थित असतो आणि इतर प्रसंगीं तो वृत्तीशीं सरूपता पावलेला असतो हें मागें ह्या पादाच्या तिसऱ्या आणि चौथ्या सूत्रांत सांगितलें आहेच. योग्याचें चित्त असंप्रज्ञात समाधींत वृत्तिशून्य आणि संस्कारशेष अशा भावास प्राप्त झालेलें असतें. निरोधसमाधींत 'द्रष्टुः स्वरूपेऽवस्थानम्' असतें. ह्यामुळें आत्मसाक्षात्कार हा येथेंच होतो तरीपण ह्या वेळीं चित्त निर्वृत्तिक असल्यानें आत्मसाक्षात्काराचा वृत्तिरूपानें परामर्श ह्या अवस्थेंत शक्यच नसतो. ह्या असंप्रज्ञात समाधींतून योग्याचें प्रारब्धवशात् व्युत्थान झालें म्हणजे ह्या अवस्थेचा वृत्तिरूप परामर्श चित्तावर आरूढ होतो. गाढ झोपेंत झोपेंतील अनुभवाची वृत्तिरूपानें जाणीव नसते, परंतु उठल्यावर 'सुखमहमस्वाप्सम्' म्हणजे 'मी सुखानें झोपलों' असा निद्राकालीन अनुभवाचा स्मृतिरूप परामर्श चित्तांत वृत्तिरूपानें उदित होतो. असाच प्रकार असंप्रज्ञात समाधींतून योग्याचें व्युत्थान झालें, म्हणजे घडून येतो. म्हणजे असंप्रज्ञात समाधींत जो आत्मसाक्षात्कार घडत असतो त्याचा परामर्श व्युत्थानदशेंत वृत्तिरूपानें होऊं लागतो. मी असंग आहें, सत्य-ज्ञानानंदरूप आहें, इत्यादि वृत्तींनीं हा परामर्श व्यक्त केला जातो.

दृश्याची म्हणजेच तें ज्या त्रिगुणांपासून झालेलें आहे त्या त्रिगुणांची जी भोगापवर्गार्थता तिची येथें परिसमाप्ति होते. विषयांविषयीं दोषदृष्टि उत्पन्न होईपर्यंत त्रिगुणांची भोगार्थता जीवास सुखदु:खांचे भोग घडवीत असते. दोषदृष्टि उत्पन्न होतांक्षणींच अपवर्गार्थतेला प्रारंभ होतो आणि असंप्रज्ञात समाधि साधल्यावर म्हणजे आत्मसाक्षात्कार झाल्यावर अपवर्गार्थतेचेंहि कार्य संपतें. ह्यानंतर चित्ताची विषयांकडची काय किंवा आत्म्याकडची काय ओढ सर्वस्वीं थांबते. कारण कोणतीहि ओढ हें त्रिगुणांचें कार्य असतें आणि आत्मसाक्षात्कारामुळें त्रिगुण हे तर कृतकार्य झालेले असतात आणि म्हणून त्रिगुणांच्या प्रयोजनशून्यतेमुळें चित्तांत कसल्याहि प्रकारची ओढ उरलेली नसते. अशा वेळीं चित्तांत सहज-स्वभावानुसार ज्या वृत्ति उत्पन्न होतात त्या, गुणांविषयीं आणि त्यांच्या कार्यरूप परिणामांविषयीं चित्तांत उत्पन्न झालेलें वैतृष्ण्यच व्यक्त करतात. 'जें काय मिळवायचें होतें तें आतां मिळालेंच आहे; आतां अधिक कांहीं मिळवायचें राहिलें नाहीं; अविद्यादि सर्व क्लेश क्षीण झाले आहेत; संसाराच्या अविच्छिन्न प्रवाहांत जन्म घेऊन मरायचें आणि मरून पुन: जन्म घ्यायचा हा प्रकार आतां संपला आहे; कारण मी जन्ममरणातीत आहें; आतां हें शरीर देवार्चन, स्नानशौच, भिक्षाटन, इत्यादिकांत खुशाल वावरो; ही वाणी प्रणवाचा जप करो, वेदाभ्यास करो किंवा मूकभावानें राहो; ही बुद्धि षड्गुणैश्वर्यसंपन्न भगवान् श्रीविष्णूचें सगुण ध्यान करो किंवा ब्रह्मानंदांत विलीन होवो; मी ह्या सर्वांचा द्रष्टा आहें; मी कांहीं करीत नाहीं किंवा कोणाकडून कांहीं करवीतहि नाहीं;' अशा प्रकारच्या वृत्ति आत्मसाक्षात्कारी पुरुषाच्या चित्तांत उमटत असतात. त्रिगुण आणि त्यांचीं कार्यें ह्यांकडे तो उदासीनवत् पाहत असतो. 'गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते।' गुण गुणांच्या ठायीं कार्यें करीत असतात हें जाणून तो कोठेंच आसक्त होत नाहीं.

आत्मसाक्षात्कारी योग्याच्या चित्तांत गुणांविषयीं आणि त्यांच्या कार्यांविषयीं अशा प्रकारचें जें वैतृष्ण्य पुरुषख्यातीमुळें म्हणजे आत्मसाक्षात्कारामुळें उत्पन्न होतें तें ह्या सूत्रांत सांगितलेलें गुणवैतृष्ण्यरूप परवैराग्य होय. ह्या वैराग्याच्या स्वरूपावरून लक्षांत येईल कीं ज्ञानाची पराकाष्ठा म्हणजे हें वैराग्य होय. योगशास्त्राचें अंतिम ध्येय जें कैवल्य तें येथून फारसें दूर

नसतें. कारण मी असंग आहें, चिदात्मा आहें, नित्य-शुद्ध-बुद्ध-मुक्त-स्वभाव आहें, इत्यादि ज्ञानाभ्यासानें अज्ञानकलुषीकृत जीवभाव विशुद्ध होतो आणि निवळीची बी पाण्यांत टाकली म्हणजे ती ज्याप्रमाणें पाण्यांतील गढूळपणा नाहींसा करून आपणहि त्या गाळाबरोबर पाण्यांतून नाहींशी होते त्याप्रमाणें वृत्त्यात्मक ज्ञान हें वृत्त्यात्मक अज्ञानाला नाहींसें करून आपणहि त्याच्याबरोबर नाहींसें होतें. अशा रीतीनें त्रिगुणांचा प्रतिप्रसव म्हणजे पूर्व पूर्व कारणांत विलीनभाव पूर्णपणें झाला आणि चित्तशक्ति स्वरूपांत पूर्णपणें प्रतिष्ठित झाली म्हणजे तेंच कैवल्य होय (४।३४); आणि हें कैवल्य परवैराग्यानंतर सहजपणें सिद्ध होतें म्हणून तें त्यापासून फारसें दूर नाहीं असें वर म्हटलें आहे.

ह्याप्रमाणें अभ्यास आणि वैराग्य ह्यांचें स्वरूप सांगून आतां संप्रज्ञात समाधीचे एकाहून एक सूक्ष्म असलेले भेद पुढील सूत्रांत सांगितले आहेत.

वितर्कविचारानन्दास्मितारूपानुगमात् संप्रज्ञातः ॥ १७ ॥

सूत्रार्थ — संप्रज्ञात समाधीसाठीं चित्ताला स्थूल आलंबन असणें हें वितर्काचें रूप, सूक्ष्म आलंबन असणें हें विचाराचें रूप, सत्त्वगुणाची सुखात्मता आलंबन असणें हें आनंदाचें रूप आणि मी आहें एवढेंच केवळ स्फुरण आलंबनार्थ असणें हें अस्मितेचें रूप, ह्या चारांच्या रूपांशीं चित्ताचा जो अनुगम म्हणजे चित्ताची तदाकारता तिच्या योगानें सवितर्क, सविचार, सानंद आणि सास्मित असा चार प्रकारचा संप्रज्ञात समाधि होतो.

विवरण — समाधीच्या अभ्यासबलानें भाव्य वस्तु सम्यक्त्वानें आणि प्रकृष्टत्वानें ज्ञात होते म्हणून अशा प्रकारच्या समाधीला संप्रज्ञात समाधि म्हणतात. हा संप्रज्ञात समाधि वितर्कादिकांच्या रूपाशीं चित्ताचा अनुगम म्हणजे चित्ताची तदाकारता झाल्यामुळें सवितर्कादि चार प्रकारचा होतो. ह्या चारांचें स्वरूप कसें असतें तें पाहूं. साधक समाधीच्या अभ्यासाला जेव्हां प्रथमच आरंभ करतो तेव्हां त्याला बाह्य सृष्टींतील स्थूल आलंबनापासूनच सुरुवात करावी लागते. चित्ताच्या आलंबनासाठीं स्थूल